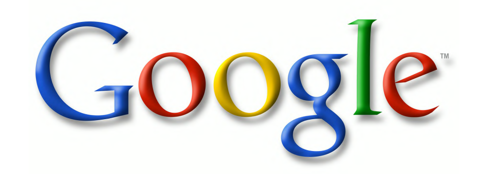
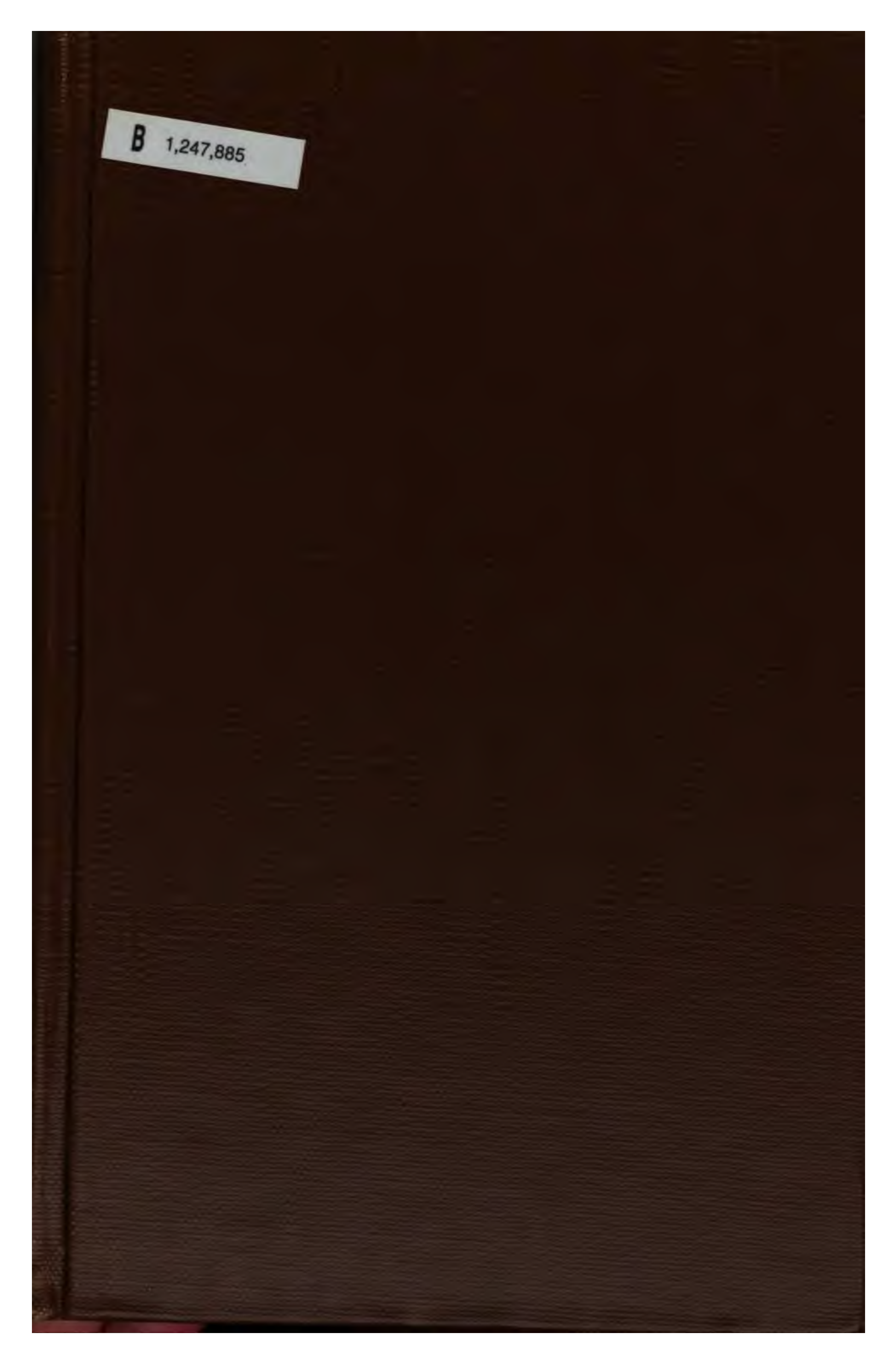
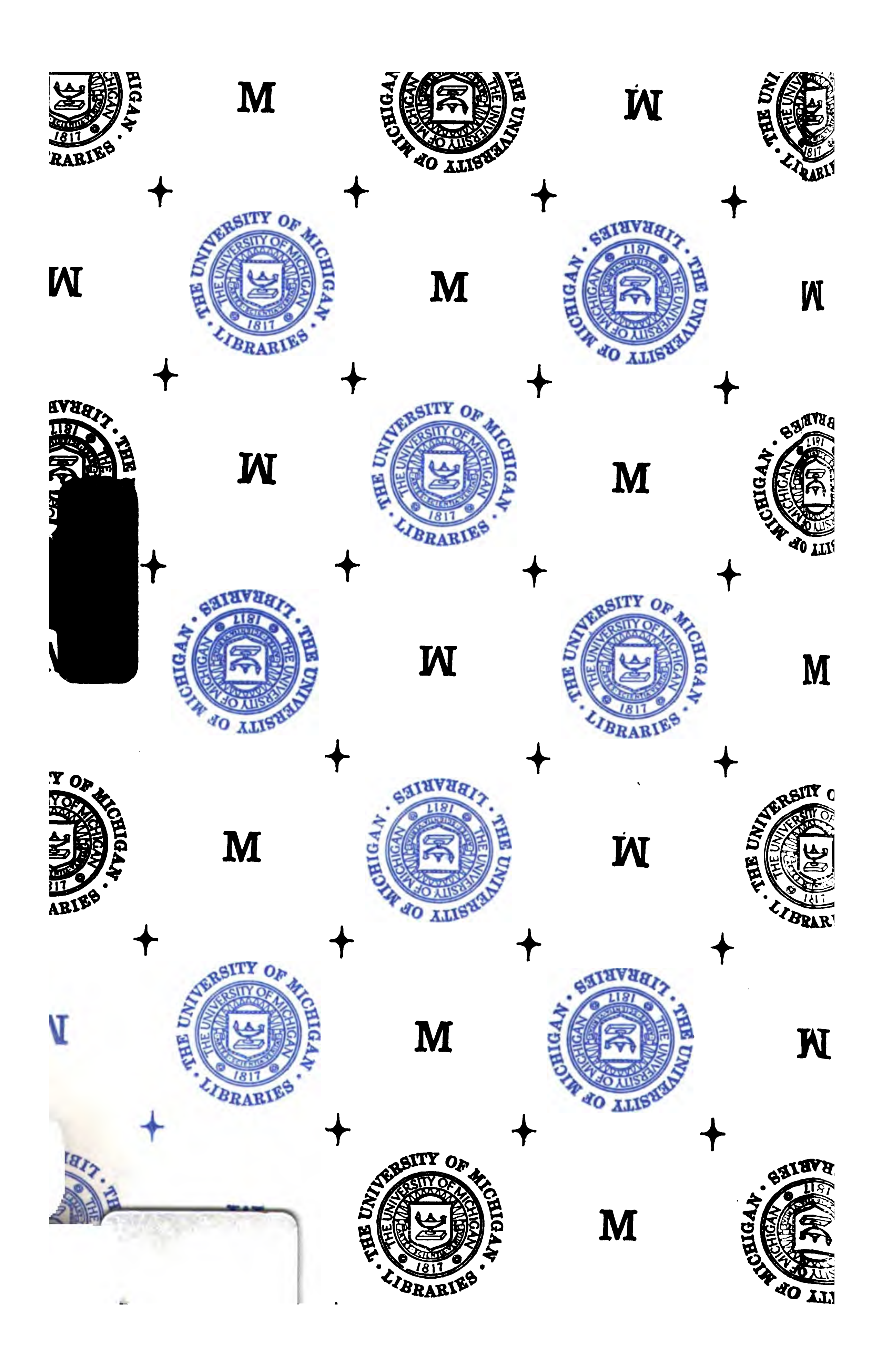
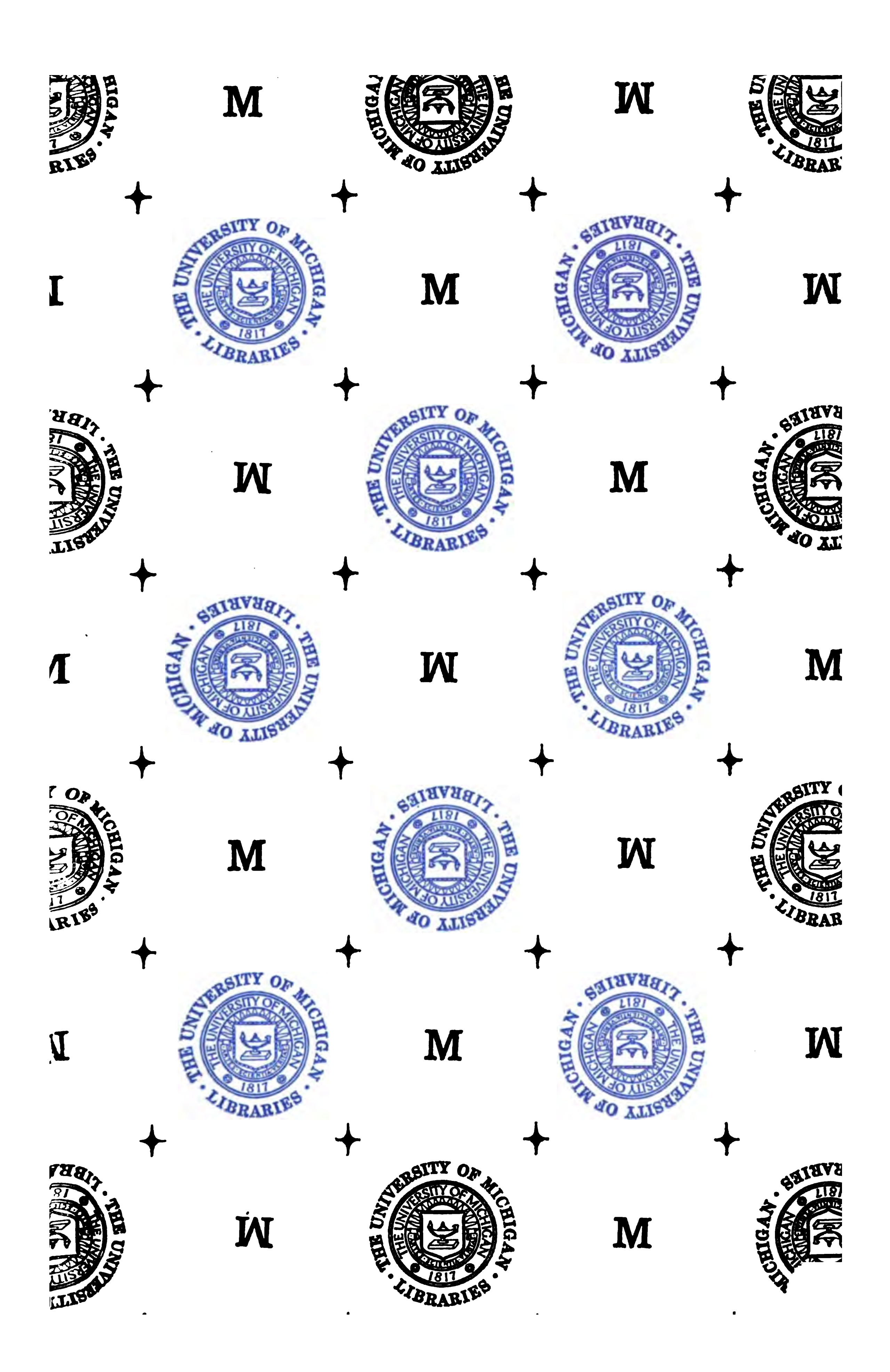
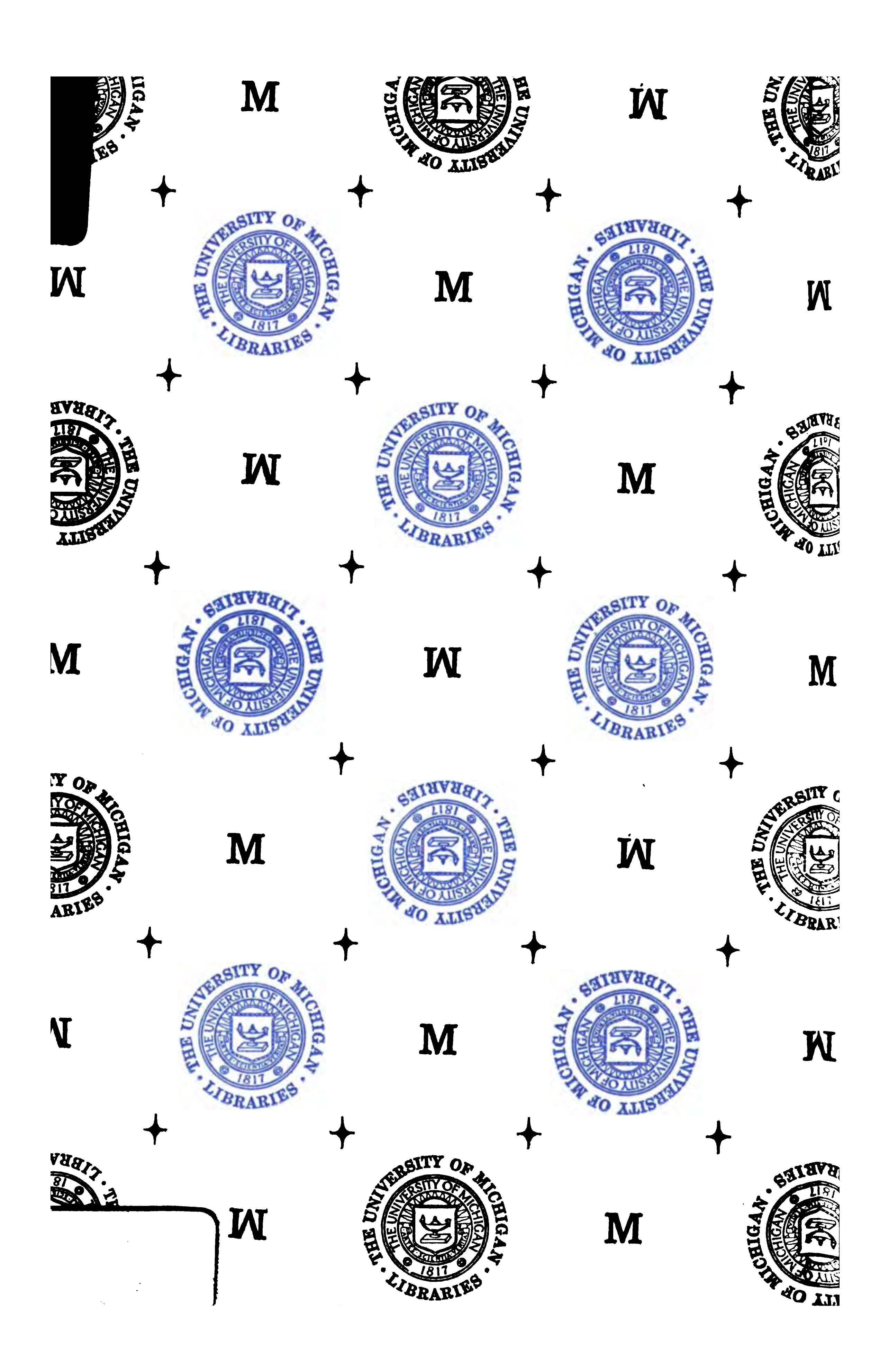


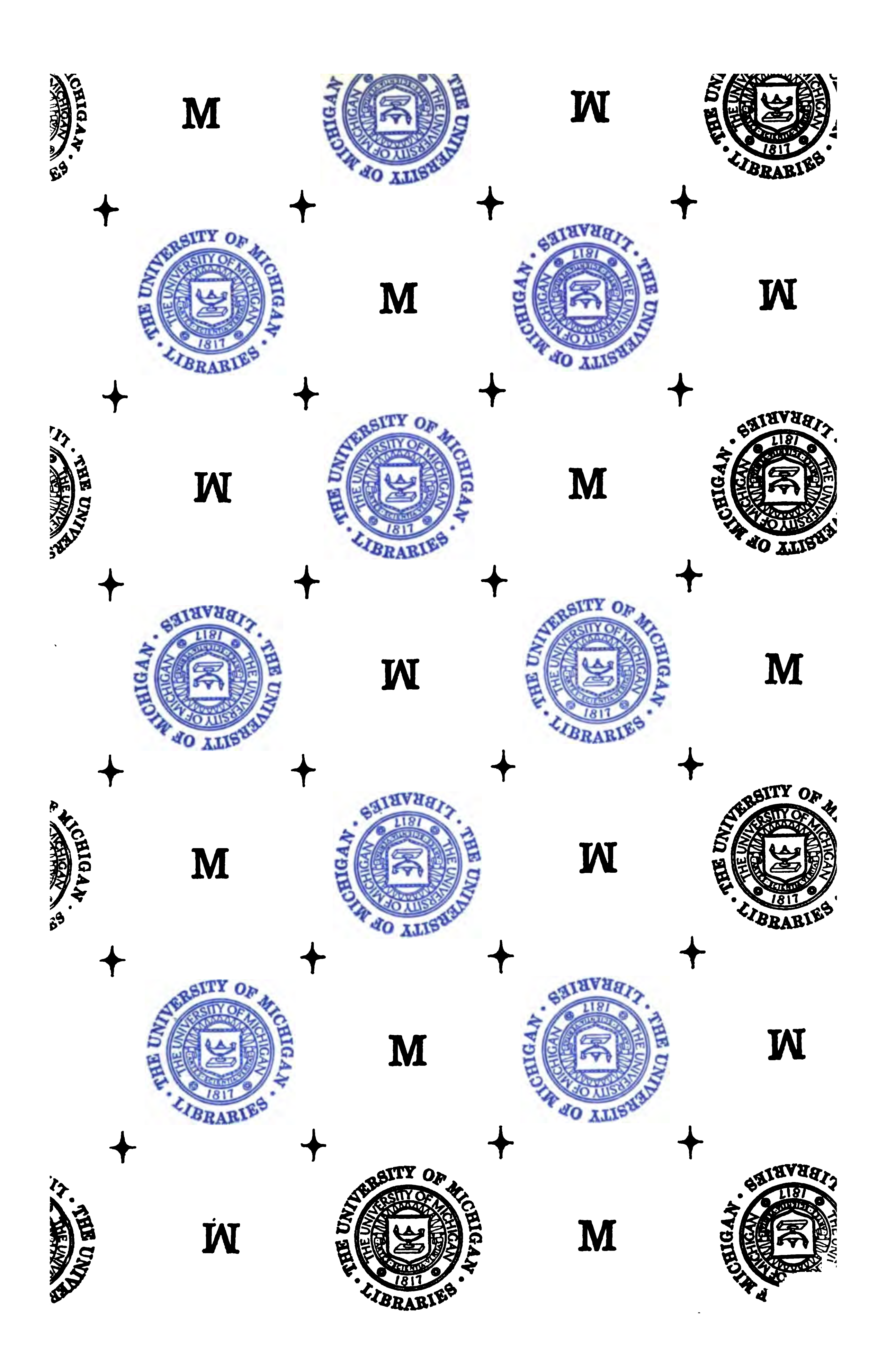

B 1,247,885


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARIES 1817
M


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M

DU
CONTRAT SOCIAL

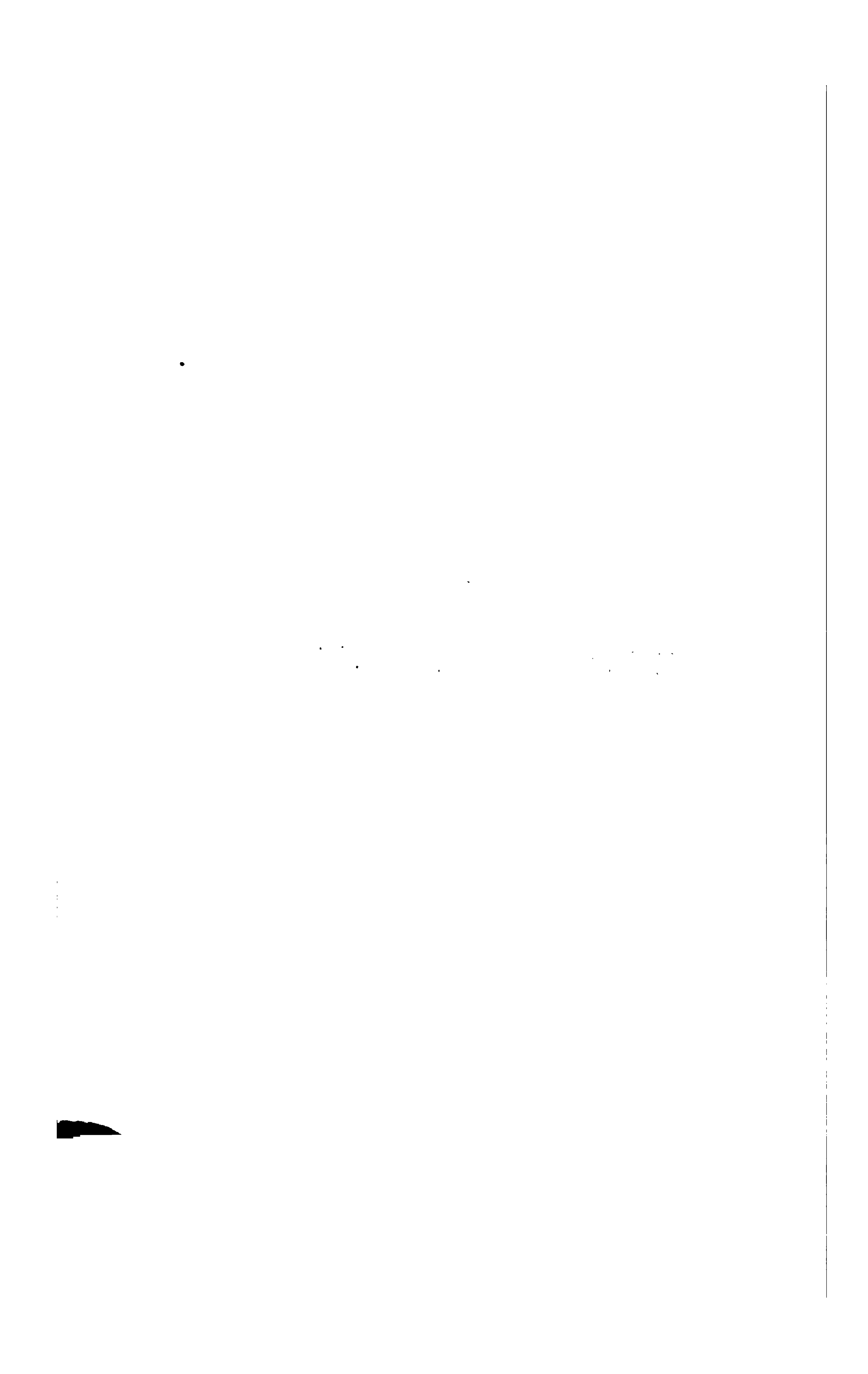

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M


M
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817
LIBRARIES

Sauvage Ch. [illegible]

DU

CONTRAT SOCIAL



J.-J. ROUSSEAU

DU
CONTRAT SOCIAL

ÉDITION

COMPRENANT AVEC LE TEXTE DÉFINITIF

Les Versions primitives de l'Ouvrage
collationnées
sur les Manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel

UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR

EDMOND DREYFUS-BRISAC

Rédacteur en Chef
de la *Revue Internationale de l'Enseignement*

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1896

071084-278

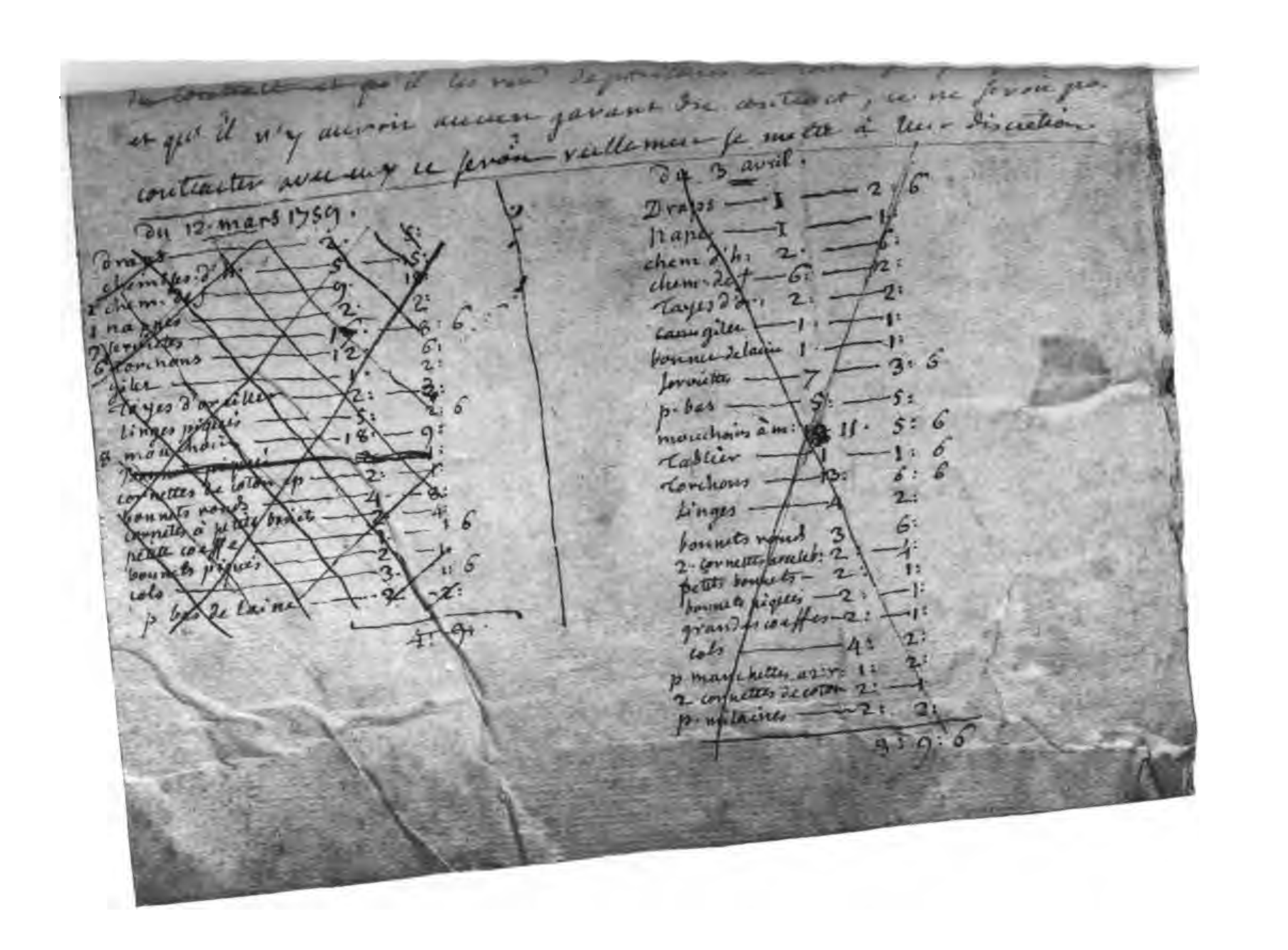
Qu'en ce qui rend les loix si saintes, même indépendamment de leur autorité, mais et si préférables à de simples actes de volonté ? C'est premièrement qu'elles émanent d'une volonté générale toujours droite à l'égard des particuliers; c'est encore qu'elles sont permanentes et que leur durée annonce à tous la sagesse et l'équité qui les ont dictées.

De cette maxime, si elle est vraie, je déduis une conséquence; c'est que dans tout ce qui dépend de l'industrie humaine on doit proscrire avec soin toute machine et toute invention qui tend à abréger le travail, épargner [illegible] main d'oeuvre et faire produire le même effet [illegible] [illegible] peine.

Du 18 xbre 1758			
2 nappes	2		
13 serviettes	6 : 6		
1 chem : d'h :	3 :		
2 de f :	4 :	soit 4	
1 jupon	4 :	jupon	
5 mouchoirs	2 : 6		
3 torchons	1 : 6		
1 bonnet piqué	: 6		
2 coeffes de bonnet	1		
2 petites cornettes	: 6		
1 petit bonnet			
4 bonnets ronds	2 :		
	28 6		

Du 9 J. 1759.		
linges	[illegible]	
draps	1 :	2 : 6
nappe	1 :	1 :
torchons	10 :	5 :
serviettes	9 :	4 : 6
gillet	1 :	2 :
coeffes de n.	3	1 : 6
cols	[illegible]	1 : 6
mitaines p.	[illegible]	: 6
mouchoirs à [illegible]	14	10 : 6
mouchoirs de	6 :	
bonnets ronds	8	12 :
petite coeffe	2 :	
bonnets piqués	2	
[illegible]	1 :	
Jupons	[illegible]	

Du 6 Fevr		
2 draps	2	5
nappe	1	1
chem d'h	5	15
chem de f	6	12
serviettes	13	6 : 6
Tayes d'or.	2	1 :
torchons	7	4
mouchoirs	7	3 : 6
linges piq	5	2 : 6
coeffes de n.	5	1 : 6
Bonnet piq	1	1 :
Bonnets ronds	3	6 :
Bonnets de laine	2	1 :
petit bonnet rond sim	1	1 :
de pieds de tête	1	: 6
cols	4	2
[illegible]	1	1 :
[illegible]		1 :



... et qu'il les ...
et qu'il n'y auroit aucun garant de contract, ce ne seroit pas
contracter avec eux ce seroit veritablement se mettre à leur discrétion.

du 12 mars 1759.

Draps	2	5
chemises d'h.	5	5
2 chem. de f.	9	12
1 nappes		2
7 serviettes	14	8 6
6 torchons	12	6
gilet	1	2
tayes d'oreiller	2	3
linges piqués	5	2 6
8 mouchoirs	18	9
bonnets piqués		1
cornettes de coton	2	1
bonnets ronds	4	8
cornettes à petit bord	2	4
petite coiffe	2	1 6
bonnets piqués	3	1
cols	2	11 6
p. bas de laine		2
		4 : 9

du 3 avril.

Draps	1	2 6
Napes	1	1
chem. d'h.	2	6
chem. de f.	6	12
Tayes d'o.	2	2
camisoles	1	1
bonnet de laine	1	1
serviettes	7	3 5
p. bas	5	5
mouchoirs à m.	11	5 6
Tablier	1	1 6
Torchons	13	6 6
Linges	4	2
bonnets ronds	3	6
2 cornettes ...	2	4
petits bonnets	2	1
bonnets piqués	2	1
grandes coiffes	2	1
cols	4	2
p. manchettes	1	2
2 cornettes de coton	2	1
p. mitaines	2	2
		9 : 9 : 6

INTRODUCTION

> En examinant la constitution des États qui composaient l'Europe, j'ai vu que les uns étaient trop grands pour pouvoir être bien gouvernés, les autres trop petits pour pouvoir se maintenir dans l'indépendance. Les abus infinis qui règnent dans tous m'ont paru difficiles à prévenir mais impossibles à corriger, parce que la plupart de ces abus sont fondés sur l'intérêt même des seuls qui les pourraient abolir. J'ai trouvé que les liaisons qui subsistent entre toutes les puissances ne laisseraient jamais à aucune d'elles le temps et la sûreté nécessaires pour refondre sa constitution. Enfin les préjugés sont tellement contraires à toute espèce de changement, qu'à moins d'avoir la force en main, il faut être aussi simple que l'abbé de Saint-Pierre pour proposer la moindre innovation dans quelque gouvernement que ce soit.
>
> ROUSSEAU. Manuscrit de la bibliothèque de Neuchâtel (n° 7840 du catalogue).

Rousseau est célèbre, mais il n'est pas connu. Nos pères le connaissaient mieux. Comme lui, ils étaient déistes et n'en rougissaient pas. Comme lui, ils n'aimaient pas les prêtres, et le disaient bien haut. Comme lui, ils détestaient l'ancien régime et ne croyaient pas en cela faire preuve d'intolérance ni méconnaître l'histoire. Le recueil complet des œuvres de Rousseau formait, avec celui de Voltaire, le noyau de la bibliothèque de tout homme instruit; c'étaient les classiques de la Révolution; ces deux philosophes ennemis, la reconnaissance nationale les réconciliait dans un même sentiment de piété et d'admiration. J'ai connu quelques-uns de ces vieillards, qui gardaient dans le cœur la foi du *Vicaire savoyard;* c'étaient de braves gens, et je dois à la vérité de dire qu'ils valaient mieux que nous.

De tous les écrits de Rousseau, le *Contrat social* est peut-

être celui dont on parle le plus et qu'on lit le moins. L'ouvrage est court cependant et la langue en est admirable; en outre il traite de questions d'une vivante actualité, par exemple de la souveraineté nationale et des rapports de l'Église et de l'État. Le *Contrat social* n'a donc pas vieilli; c'est notre génération qui n'est plus jeune et qui ne se passionne plus pour les grands sujets. Malgré l'indifférence de l'heure présente, ce livre n'est pas moins écrit pour tous les temps.

Les idées politiques de Rousseau ne sont pas toutes dans le *Contrat;* celles qui constituent l'ordre social y sont seules établies; l'application de ces principes aux mœurs et aux lois particulières est en dehors de son plan. Ces questions, Rousseau les a étudiées à plusieurs reprises dans l'*Économie politique* d'abord, dans la *Polysynodie* ensuite, et plus tard dans les projets de gouvernement pour la Corse (1) et pour la Pologne. C'est là qu'il faut les chercher; elles ne forment pas un corps complet de doctrines; mais on y trouve des vues fort remarquables, notamment sur la propriété, sur l'impôt, sur l'éducation publique, sur le service militaire, sur l'hérédité.

Nous nous bornons ici au *Contrat social;* en l'annotant, notre préoccupation constante a été de nous effacer derrière l'auteur et de le laisser lui-même expliquer son œuvre; une courte introduction nous paraît cependant nécessaire pour fixer certaines idées dont il ne pouvait lui-même donner la clef.

Tous ceux qui ont étudié la politique de Rousseau, et les Genevois en particulier, se sont beaucoup tourmentés pour savoir en quoi pouvait précisément consister cet ouvrage sur les *Institutions* que mentionnent à plusieurs reprises les *Confessions*, et dont le *Contrat social* ne serait qu'un fragment. La question nous est, en un sens, étrangère, car le *Contrat social* n'en forme pas moins un tout complet et bien ordonné. Mais, même à notre point de vue, il n'était pas sans intérêt de rechercher les différentes phases qu'a pu traverser la pensée de Rousseau avant d'aboutir à la forme définitive qu'il a donnée à une partie fondamentale de ses conceptions dans le *Contrat so-*

(1) De précieux fragments de ce projet ont été publiés pour la première fois par M. Streckeisen-Moultou, dans les *Œuvres et Correspondance inédites de J.-J. Rousseau* (Paris, Michel Lévy frères, 1861).

cial. Pour cette enquête les renseignements positifs nous font défaut et nous sommes réduits à des conjectures. En dehors des assertions de Rousseau, nous n'avons d'autres indices que ceux qui nous sont fournis par quelques manuscrits conservés dans les bibliothèques de Genève et de Neuchâtel (1) et provenant de legs faits à Genève par la famille Moultou et à Neuchâtel par du Peyrou. Nous savons, en effet, que Rousseau avait confié à ses amis Moultou et du Peyrou ses papiers les plus importants. On a mis plus d'une fois en doute la bonne foi de Jean-Jacques dans ses *Confessions;* quant à moi, je crois ses déclarations toujours sincères et je me suis fait une règle de les tenir pour exactes, surtout aux époques où sa mémoire, peut-être affaiblie, pouvait s'aider des documents assez nombreux qu'il prenait plaisir à rassembler et même à classer avec une minutie de collectionneur. On peut résumer à peu près ainsi les indications que nous donne Rousseau, soit dans les *Confessions*, soit dans sa *Correspondance*. Pendant son séjour à Venise, c'est-à-dire en 1743, attaché à l'ambassade de France, comme secrétaire de M. de Montaigu, il eut occasion d'étudier la constitution aristocratique de cette république et d'en noter les vices et les abus. C'est la période de gestation de ses idées. Elles s'agitaient dans son esprit sans prendre encore une forme précise et arrêtée. C'étaient des remarques plutôt que des idées, des observations sans liaison entre elles et ne tendant à aucun but déterminé, comme celles que pourrait faire encore de nos jours un jeune attaché de légation, intelligent et curieux, partagé entre le travail de sa charge et les plaisirs dont elle donne l'occasion. Plusieurs années après, de retour à Paris, dans le milieu assez dissipé des hommes de lettres et du monde des théâtres, adonné à la musique plutôt comme amateur que comme auteur, Rousseau travaille à diverses pièces et divertissements de circonstance. Au milieu de ces occupations sans doute très étrangères à la politique, le hasard

(1) Je me fais un devoir et un plaisir de remercier ici M. le professeur Ritter et M. Dufour, directeur de la bibliothèque de Genève, M. le professeur Junod et M. Bonhote, directeur de la bibliothèque de Neuchâtel, qui ont bien voulu faciliter mes recherches et m'aider de leurs obligeants conseils. Je dois également d'utiles indications à M. Jacques Flach, qui a expliqué naguère à ses auditeurs du Collège de France, dans un cours fort intéressant, les passages les plus difficiles du *Contrat social*.

et peut-être aussi la fermentation latente de ses anciennes idées l'incitent à concourir à un prix proposé par l'Académie de Dijon sur le sujet suivant : *Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs.*

Son mémoire est couronné; il le publie, et le succès de cet ouvrage va par-dessus les nues; le voilà célèbre; il est, pour un moment, l'homme du jour, prôné par Diderot et tout le parti des philosophes, et fêté par les salons à la mode qui s'arrachent cet inconnu de la veille dont le coup d'essai est un coup de maître. Cette vogue soudaine et prodigieuse que le mérite, d'ailleurs très réel, de l'œuvre, ne justifiait pas entièrement, ébranla tout l'être moral de Rousseau et décida de sa vocation. Obligé de répondre aux réfutations dirigées contre le système, si contraire aux idées reçues, qu'il avait adopté, il fut naturellement amené à approfondir les questions qui se rattachent à l'état primitif de l'homme et à l'origine des sociétés. D'Alembert, dans sa préface de l'*Encyclopédie,* et le roi de Pologne, dans sa réfutation du discours sur les sciences et les arts, avaient, d'ailleurs, appelé son attention sur l'influence que les lois et l'économie du gouvernement peuvent exercer sur les mœurs des nations. Il sentit se réveiller dans son cœur ce premier besoin d'héroïsme et de vertu que son père, sa patrie et Plutarque y avaient mis dans son enfance. Affligé à cette époque, plus douloureusement que jamais, d'une maladie chronique qui devait le tourmenter toute sa vie, il se dégoûta du séjour de Paris et de cette vie mondaine qui exaspérait son mal. Quand ses incommodités lui permettaient de sortir, il allait se promener seul, il rêvait « à son grand système » et il en jetait quelque chose sur le papier à l'aide d'un livret blanc et d'un crayon qu'il avait toujours dans sa poche. Voilà comment il porta dans ses premiers ouvrages la bile et l'humeur qui l'incitaient à ce travail.

Arrêtons-nous à cette époque de sa vie; elle n'est pas sans intérêt pour le sujet qui nous occupe. Rousseau parle positivement ici d'une production assez importante, puisqu'elle l'a jeté, selon sa propre expression, « tout à fait dans la littérature ».

Cette remarque coïncide avec les indices que nous fournit un fragment de préface publié par M. Streckeisen-Moultou qui, si l'on en croit l'éditeur, dont les conjectures sont parfois hasar-

dées, aurait été écrite en réponse à une brochure de M. Bordes. Rousseau déclare, dans cet écrit, qu'il a « découvert de grandes choses » dans ses méditations solitaires; qu'il « va reprendre le fil de ses idées », de « ce triste système, fruit d'un examen sincère de la nature de l'homme, de ses facultés et de sa destination ». « Ayant tant d'intérêts à combattre, tant de préjugés à vaincre et tant de choses dures à annoncer, » il n'a pas laissé voir dès l'abord toute sa pensée. Son discours de Dijon n'était « qu'un corollaire » de son système. Jusqu'à présent il n'avait écrit que pour ceux qui savent entendre à demi-mot. Cette fois il va écrire pour le peuple. Ces termes sont presque les mêmes que ceux dont il se sert dans une autre ébauche de préface que M. Streckeisen-Moultou publie en tête de ce qu'il appelle « les fragments » des *Institutions politiques*, et avec une sorte de plan écrit par Rousseau sur le revers de la feuille où se trouve cette préface, et qui porte sans autre indication les titres suivants: *Grandeur des Nations; des Lois; de la Religion; de l'Honneur; des F...; du Commerce; des Voyages; des Aliments; Abus de la Société; Culture des sciences; Examen de la République de Platon.*

Il nous semble que le ton de ces préfaces est assez en rapport avec les dispositions auxquelles fait allusion le passage des *Confessions* relaté ci-dessus et qui nous reporte vers les années 1751-1752; quant aux morceaux que M. Streckeisen a cru devoir grouper comme faisant partie des *Institutions politiques*, rien ne prouve qu'ils eussent plutôt cette destination que d'autres fragments, conservés à la bibliothèque de Neuchâtel et publiés dans le même volume sous d'autres rubriques. Les uns et les autres pourraient aussi bien se rattacher à la *Morale sensitive* dont les *Confessions* ont esquissé le plan, avec ce renseignement que le brouillon de cet ouvrage aurait été égaré, en partie, pendant le séjour de Rousseau à Montmorency. Ce qui nous paraît plus probable, c'est qu'une certaine portion du travail composé par Jean-Jacques à cette époque, a dû passer dans le discours sur l'*Inégalité:* ce qui expliquerait assez bien que Rousseau n'ait pas publié l'étude qu'il annonce dans sa préface restée interrompue. Le nouveau sujet proposé par l'Académie de Dijon se trouvait être précisément celui qu'il méditait lui-même dans ses promenades soli-

taires. Ses relations, à cette date, avec Condillac avaient dû lui suggérer sa théorie sur l'origine des langues, qui forme un des passages le plus intéressants du *Discours sur l'Inégalité*, bien que hors de proportion par son étendue avec les autres développements de cet ouvrage. Ce morceau a dû être composé avant le *Discours sur l'Inégalité*, d'autant plus qu'il paraît n'y avoir été inséré qu'en partie, le surplus devant trouver place dans un écrit postérieur. Une autre étude, restée inachevée, nous paraît dater des années 1751-1752 : c'est celle que nous avons publiée en appendice, n° II, et qui avait pour titre : que l'*État de guerre naît de l'état social*. Comme on le verra par les références placées en notes de ce fragment, que nous avons collationné à la bibliothèque de Neuchâtel (fonds du Peyrou), certains passages ont été utilisés pour le *Contrat social* ou pour l'*Émile;* d'autres renferment le germe de quelques-unes des idées les plus saillantes qui ont été développées dans le *Discours sur l'Inégalité*. La thèse que l'auteur y expose est bien celle de ses premiers écrits, et le style aussi bien que la composition en sont trop imparfaits pour être rapportés à une époque plus récente.

Nous avons dit que les commentateurs de Rousseau étaient très en peine pour retrouver le plan primitif des *Institutions politiques*. Cependant, l'auteur l'a tracé lui-même, à grands traits il est vrai et en termes assez vagues, dans la conclusion du *Discours sur l'Inégalité*. Qu'on lise le passage qui commence par ces mots : « Si c'était le lieu d'entrer ici dans les détails », jusqu'à ceux-ci : « C'est au sein de ces désordres et de ces révolutions », et l'on distinguera à travers la foule d'idées qui se pressent sous la plume du vif et brillant écrivain un programme immense, que, dans sa fougue première et son inexpérience, il se flattait peut-être de réaliser en un grand et unique ouvrage, mais qui, peu à peu grossi par ses recherches et ses méditations, a, depuis, donné naissance à toute une série d'écrits : l'*Économie politique*, la *Lettre à d'Alember*, la *Nouvelle Héloïse*, l'*Émile*, et le *Contrat social*. Ce qui confirme ce point de vue, et ce qui montre bien aussi combien Rousseau était sincère en disant que la politique avait toujours été son sujet de prédilection, c'est qu'on rencontre des idées et des aphorismes qui s'y rapportent dans tous ses ouvrages sans exception, même dans

ceux où ces considérations sembleraient le plus étrangères (1). Et ce fait s'explique aussi d'ailleurs par une tactique qui nous est révélée dans une des préfaces publiées par M. Streckeisen-Moultou, et où Rousseau, avec cette candeur qu'on ne rencontre que chez les débutants (preuve de plus que cette préface est fort ancienne), nous avertit que ce n'est « que successivement et pour peu de lecteurs » qu'il a développé ses idées ; qu'il a ménagé la vérité « afin de la faire passer plus sûrement et la rendre plus utile », et qu'il avait caché à ses lecteurs « le tronc » de son système, ne leur montrant « que les rameaux ».

L'*Économie politique* a-t-elle été composée, après ou avant le *Discours sur l'Inégalité?* C'est une question qu'on a cru devoir poser, bien que ce dernier écrit ait été publié le premier. L'*Économie politique* a en effet paru en novembre 1755 dans le tome V de l'*Encyclopédie*. Cette date est fixée par une lettre de Rousseau à Vernes du 23 novembre, dans laquelle il lui annonce que ce volume paraît depuis quinze jours. D'autre part, Rousseau raconte dans les *Confessions* qu'il avait esquissé, avant son départ de Paris pour Genève, la dédicace de son *Discours sur l'Inégalité* et qu'il l'acheva et la data de Chambéry (12 juin 1754). Ce n'est qu'après son retour à Paris, c'est-à-dire quatre mois plus tard, que nous le voyons corriger les épreuves de ce livre, qu'il fit imprimer en Hollande par le libraire Rey, dont il avait fait la connaissance à Genève. L'ouvrage parut en 1755, en tous cas avant le mois de juillet, car, dans une lettre à Vernes datée du 6 de ce mois, il lui dit qu'il a sans doute entre les mains cet écrit, et semble marquer de l'impatience d'en avoir des nouvelles et de connaître l'impression des Genevois. Mais le programme de l'Académie de Dijon avait déjà été annoncé en 1753, et Rousseau nous avertit lui-même qu'après avoir commencé à mettre à découvert ses principes dans la préface de *Narcisse*, « qui est un de ses bons écrits », il eut « l'occasion de les développer tout à fait » dans un ouvrage d'une réelle importance, c'est-à-dire dans l'*Inégalité*. Frappé de cette grande

(1) Eh bien ! ne me voilà-t-il pas encore dans cette maudite politique ? Je m'y perds, je m'y noie, j'en ai par-dessus la tête, je ne sais plus par où m'en tirer. Je n'entends parler ici (à Genève) d'autre chose... (*Nouvelle Héloïse*, partie VI, lettre cinquième.)

question, il fut surpris que l'Académie eût osé la proposer ; mais, puisqu'elle avait eu ce courage, il crut qu'il pouvait avoir celui de la traiter et il l'entreprit. Il semble donc bien que l'*Économie*, qui n'a paru qu'en 1755, ait été composée après le *Discours sur l'Inégalité*. Mais l'ouvrage sur les *Institutions politiques*, dont elle est vraisemblablement extraite, était déjà sur le chantier, nous l'avons vu, depuis 1751, et Rousseau nous raconte dans ses *Confessions* qu'il *digéra* « le plan déjà formé » de ses *Institutions*, pendant son séjour à Genève en 1754, en même temps qu'il traduisait le premier livre de l'Histoire de Tacite. La question est donc douteuse. On peut dire seulement que les deux écrits qui marquent la maturité du talent de Rousseau sont, à quelques mois près, contemporains l'un de l'autre.

Quelques fragments de l'*Économie politique* se retrouvent dans un manuscrit autographe du *Contrat social* qui a été légué à la Bibliothèque de Genève par la famille Streckeisen-Moultou. Cette importante acquisition a été signalée tout d'abord dans le *Journal de Genève* (supplément du 14 avril 1882) par le savant professeur de cette Université, M. Ritter ; et le texte original a été ensuite publié par M. Alexeieff dans un ouvrage écrit en russe sur les idées politiques de Rousseau, que nous ne pouvons malheureusement apprécier, dans notre ignorance de cette langue, mais qui, à en juger par les références du travail et la réputation de l'auteur, mérite toute attention (1). Depuis, ce manuscrit a été, à l'Académie des sciences morales, l'objet d'une communication de M. Bertrand (2).

Nous avons collationné avec un soin minutieux ce document à la Bibliothèque de Genève, et nous le publions en appendice, avec trois fac-similés dont le lecteur reconnaîtra l'intérêt et avec les principales variantes effacées, il est vrai, par l'auteur, mais qui permettent de mieux apprécier le travail de sa pensée et sa manière d'écrire. Ces variantes ne se trouvent pas dans le texte publié par M. Alexeieff, où nous avons relevé d'ailleurs quelques fautes de copiste, mais sans grande importance.

(1) L'ouvrage de M. Alexeieff a paru en 1887 à Moscou, librairie Wasilieff, 2 volumes in-8. C'est le second volume qui renferme en appendice le manuscrit de Genève.

(2) *Le texte primitif du Contrat social*, Paris, Alphonse Picard, 1891.

Ce manuscrit (de 265 millimètres sur 190), relié en maroquin rouge avec dorures au petit fer et dentelle intérieure, porte sur le plat le titre : *Contrat social.* Il renferme soixante-douze feuillets qui, à juger par la beauté de l'écriture et la rareté des corrections, ne peut être qu'une mise au net (1). Le texte n'était écrit primitivement que sur le recto, ce qui pourrait faire croire qu'il était d'abord destiné à l'impression. Comme il s'arrête au milieu d'un développement d'idées et à la fin d'une page, il est presque certain qu'une partie de ce manuscrit, plus complet à l'origine, a disparu depuis (2). Le bas des feuillets 4 et 53, une grande partie du feuillet 5 et tout le feuillet 38 sont barrés. Les versos de la plupart des feuillets renferment des passages additionnels, d'une écriture différente de celle du manuscrit et qui paraissent d'une date postérieure (3). Des renvois indiquent presque toujours la place où ces passages doivent s'intercaler dans le texte ou l'accompagner sous forme de notes. Le verso des feuillets 46-51 est entièrement couvert par un texte d'une écriture plus serrée et qui déborde même sur les rectos. Ce texte renferme le brouillon du chapitre sur la Religion civile, mais il ne porte pas de *titre*. On y remarque de nombreuses corrections. Le verso de la dernière page porte aussi une note qui paraît être d'une autre écriture que le texte principal.

(1) Nombre de mots omis par une inadvertance du copiste, et surajoutés ensuite au texte, montrent bien que Rousseau travaillait sur des brouillons antérieurs.

(2) Rousseau écrit à Rey le 23 décembre 1761 : « Vous le trouvez (le manuscrit) petit pour un volume. Cependant il est copié sur un brouillon que vous avez jugé devoir en faire un et même le chapitre sur la Religion y a été ajouté depuis. » Si ce brouillon, comme on peut le supposer, est le manuscrit de Genève, il en résulterait que dans l'état où Rey l'a vu il était plus complet que dans son état actuel. Rousseau dit, il est vrai, dans une lettre antérieure (2 sept. 1761) : « J'ai de la répugnance à aventurer ainsi un manuscrit plus ample et plus correct que le brouillon qui m'en reste et que je ne pourrais plus rétablir tel qu'il est s'il venait à s'égarer. » Mais comme plusieurs chapitres des deux premiers livres du manuscrit ont été considérablement remaniés dans le texte définitif, cette lettre n'infirme pas notre hypothèse ; elle la confirme plutôt, car ses termes mêmes semblent se référer à une copie plus complète que celle du manuscrit de Genève, tel qu'il nous est parvenu.

(3) Presque tous ces fragments ont passé sans changement dans le texte définitif du *Contrat*, ce qui semble bien indiquer qu'ils ont été ajoutés au moment de la refonte, ou pendant la correction des épreuves.

Nous nous sommes contenté ici de décrire l'aspect général du manuscrit. On trouvera dans l'appendice des renseignements plus détaillés. Il nous reste à en relater le contenu.

Le texte renferme les deux premiers livres du *Contrat social* et les premières lignes du troisième. Mais ce n'en est pas la reproduction exacte. C'est une ébauche qui au premier abord paraît très différente du texte définitif. Mais une étude approfondie de ce document nous montre que ces différences se réduisent en somme à peu de chose. Elles n'impliquent, ce qui est le point essentiel, aucun changement appréciable dans les principes de Rousseau. Toutes les idées qui n'ont pas trouvé place dans le *Contrat social* avaient été utilisées antérieurement soit dans la politique de l'*Encyclopédie*, soit dans la philosophie de l'*Émile*, ou le seront plus tard dans la Lettre à M. de Beaumont. Les principaux changements consistent en des divisions plus nombreuses, qui rendent l'exposé plus clair et surtout dans des transpositions de texte dont on verra le détail dans l'appendice, et qui, sans altérer en rien la conception primitive, n'ont d'autre but et d'autre résultat que de présenter le système de l'auteur dans un ordre plus logique. L'ordonnance de l'ouvrage y gagne infiniment, mais les idées maîtresses restent les mêmes. Les développements sur la religion civile ont été considérablement remaniés, et une partie qui concerne les protestants en a été retranchée dans l'édition originale qui devait entrer en France. Mais l'édition sans cartons de la même date restitue la partie essentielle du fragment supprimé, et la Lettre à M. de Beaumont en reproduit le surplus. L'introduction assez longue du manuscrit a, il est vrai, disparu du texte définitif; mais il suffit de la lire même superficiellement pour se convaincre qu'elle est d'un autre style et écrite dans un ton oratoire qui eût détonné singulièrement avec le ton didactique du reste de l'ouvrage. Toutes ces considérations sur la société générale du genre humain étaient d'ailleurs déplacées dans le *Contrat social*. De plus, dans ce morceau, assez médiocrement rédigé, l'auteur montrait à nu, naïvement, ses intentions, et, outre qu'il ne convenait plus à un maître de tomber dans ce péché d'écolier (1), il est clair que de

(1) *Contrat social*, l. I : J'entre en matière sans prouver l'importance de mon sujet.

tels passages à tendances trop visibles, et selon toutes probabilités d'une composition antérieure au reste du manuscrit, ne pouvaient servir d'introduction à un ouvrage auquel l'auteur voulait assurer l'autorité doctrinale que peuvent seuls revendiquer les traités d'une impartialité toute scientifique, du moins en apparence, comme ceux d'Aristote et de Montesquieu.

Rousseau a donc élagué du *Contrat social* la partie de cette introduction qui n'avait pas été utilisée dans l'*Encyclopédie*, mais il n'en a pas pour cela renié les principes. On en retrouvera toutes les idées et même les expressions, pour peu qu'elles en valussent la peine, découpées en quelque sorte et incorporées à l'*Émile*, avec ce goût exquis que met l'abeille à composer son miel. Comme on pourra s'en assurer à l'appendice, le peu d'inédit qui subsiste dans le manuscrit ne sont que des redites sans importance ou de courts passages écrits pour servir de transition d'un chapitre à l'autre et qu'il n'y avait plus lieu de conserver dans le texte définitif.

Peut-on assigner une date précise à ce manuscrit? De ce que certains passages assez importants ont passé, comme nous l'avons vu, dans l'*Économie politique*, on pourrait être tenté de conclure qu'il est d'une date antérieure à ce dernier ouvrage et que nous nous trouvons en présence du travail commencé en 1751, et continué plus tard à Genève en 1754, après l'achèvement du *Discours sur l'Inégalité*. Ce qui viendrait à l'appui de cette hypothèse, c'est que les passages du manuscrit insérés dans l'*Économie politique* y ont été reproduits avec des modifications légères, il est vrai (voir l'appendice), mais qui peuvent et doivent, à notre avis, être considérées comme de véritables corrections. Cependant cette preuve ne nous paraît pas absolue. Il se peut qu'à un certain moment Rousseau ait songé à refondre dans le *Contrat social* quelques passages fort beaux de l'*Économie*, alors que ce travail, perdu dans le vaste recueil de l'*Encyclopédie*, était resté inconnu à l'immense majorité du public, et avant la réimpression qui en fut faite en 1758 par Duvillard à Lausanne, à l'insu de l'auteur et, semble-t-il, contrairement à ses intentions. Peut-être à son arrivée à Montmorency, en 1756, alors qu'il rangeait ses papiers, *ses paperasses*, pour me servir de son expression, et se traçait tout un programme de travail, avait-il

mis au net ce qui existait de ses *Institutions politiques*, cet ouvrage qu'il méditait depuis si longtemps, qui devait mettre le sceau à sa réputation, mais qui n'était encore guère avancé, bien qu'il y eût déjà cinq ou six ans qu'il y travaillât. En recopiant et en rajustant les membres épars, les pages qui plus tard, détachées des *Institutions*, devaient former le *Contrat social*, il avait pu y comprendre les passages déjà parus dans l'*Économie* sous leur forme primitive et sans y noter les légères corrections qu'il y avait faites en corrigeant les épreuves de l'article en composition pour l'*Encyclopédie* (1). Cette conjecture en vaut une autre, mais ce n'est qu'une conjecture, et il est d'autant moins possible de formuler une appréciation sinon certaine, au moins vraisemblable, sur la date où le manuscrit de Genève a été rédigé, que ce document tel que nous le connaissons, étant incomplet, ne nous donne pas une idée exacte de l'état d'achèvement du *Contrat social* au moment de la mise au net. Car il ne faut pas oublier que l'écrit que nous possédons sous ce titre n'a été pendant longtemps qu'un fragment de l'ouvrage bien plus étendu qui devait porter le nom d'*Institutions politiques*. Ce qui serait intéressant à connaître, c'est moins la date de composition du manuscrit que celle des divers morceaux dont il est formé. A quel moment précis Rousseau abandonna-t-il son vaste projet pour se restreindre aux proportions plus modestes, mais peut-être plus efficaces, des *Principes du droit politique*, et quel devait être le plan de ce nouvel ouvrage? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Nous avons montré Rousseau, à son arrivée à Montmorency, passant la revue des ébauches qu'il avait sur le chantier, parmi

(1) On verra, dans l'Appendice I, que plusieurs passages du manuscrit de Genève (chapitre II) se retrouvent dans l'article *Droit naturel, morale*, qui a paru sans signature avec l'article sur l'*Économie politique*, signé de Rousseau, dans le tome V de l'*Encyclopédie*. Si cet article anonyme devait être attribué à Diderot, il faudrait en conclure que le manuscrit qui s'y réfère lui est postérieur. Si, au contraire, Rousseau a collaboré à l'article (ce qui est fort possible, car il aidait alors Diderot dans la publication de l'*Encyclopédie*), toutes les hypothèses sont également vraisemblables. Rousseau a pu utiliser le manuscrit pour l'article ou l'article pour le manuscrit; il se pourrait aussi (et c'est même la supposition la plus probable) que les développements analogues du manuscrit et de l'article aient été tirés d'un brouillon antérieur à l'un et à l'autre et qui ne nous est pas parvenu.

lesquelles les *Institutions politiques* tenaient le premier rang. Mais il ne songea pas tout d'abord à y travailler. « Une autre entreprise à peu près du même genre, mais dont le projet était plus récent » l'occupait davantage en ce moment, c'était l'Extrait des ouvrages de l'abbé de Saint-Pierre, dont les manuscrits lui avaient été confiés par le neveu de l'écrivain. Le travail était ingrat, et Rousseau s'en dégoûta bientôt. Il se borna à en tirer deux analyses, l'une sur le *Projet de paix perpétuelle*, l'autre sur la *Polysynodie*. Comme il nous le dit lui-même, il ne se réduisait pas, dans ce travail, à la simple fonction de traducteur et il comptait bien faire passer d'importantes vérités sous le manteau de l'abbé de Saint-Pierre plus heureusement que sous le sien.

Dans ce commerce avec l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau n'était pas infidèle à la politique, son occupation favorite. En effet, la *Polysynodie* traite de l'organisation administrative et le *Projet de paix perpétuelle* des relations d'État à État. Cette matière rentrait dans le plan des *Institutions* et même du *Contrat*. Quelques morceaux déjà préparés pour les *Institutions* purent entrer dans les *Extraits de l'abbé de Saint-Pierre;* de même que d'autres idées jetées sur le papier, à l'occasion de ce travail, purent être réservées pour le *Contrat*. Il faut noter ici que, dès cette époque, Rousseau était en pleine possession de ses théories de l'*optimisme* et de la *religion civile*, comme le montre sa belle et importante lettre à Voltaire qui est du 18 août 1756.

Les occupations studieuses de Rousseau subirent un temps d'arrêt, lors de sa brouille avec Mme d'Epinay et avec Diderot; et à ce moment, sa passion pour Mme d'Houdetot tourna son esprit vers des sujets moins austères et plus romanesques. Cependant, dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, dont la préface est datée du 20 mars 1758, il traite de sujets analogues à ceux qui devaient figurer dans les *Institutions*, si nous considérons comme le plan de cet ouvrage, le passage déjà signalé par nous et qui termine le *Discours sur l'Inégalité*. Il y est question notamment *du point d'honneur, des arts inutiles, des arts pernicieux, des distinctions, de la richesse,* qui en donnant à la société un air de concorde apparente y sèment un germe de

division réelle. Certaines maximes politiques éparses dans la *Lettre sur les spectacles* réapparaîtront dans le *Contrat* reproduites textuellement ou avec des changements de forme sans importance.

L'*Héloïse*, à laquelle Rousseau se consacra ensuite tout entier, est sans doute une œuvre d'imagination où il s'est plu à peindre sa passion pour Mme d'Houdetot avec des accents d'une sincérité pénétrante et ce sentiment exquis des beautés de la nature qui devait donner, non seulement à notre littérature et à celle des pays étrangers, mais aussi à nos goûts et à nos penchants à tous, une orientation nouvelle. Et rien qu'à ce point de vue, l'*Héloïse* demeure (qu'on nous permette cette expression déjà un peu démodée) un document humain de premier ordre. Mais en dehors même de cet élément d'intérêt, elle nous présente de charmantes peintures des mœurs vaudoises, des salons de Paris et surtout de la Parisienne dont les qualités et les défauts sont analysés, en traits délicieux, avec une sagacité profonde et une connaissance raffinée du cœur humain. Remarquons aussi, en passant, qu'il se trouve dans ce livre unique un chapitre sur l'éducation, vraiment admirable et qui devrait être reproduit à la suite de toutes les éditions de l'*Émile*. Toutes ces pages de l'*Héloïse*, si neuves alors, si intéressantes encore aujourd'hui pour l'histoire des mœurs, témoignent bien que Rousseau, alors qu'il semble livré à l'ivresse de sa passion et à une sorte de débauche intellectuelle dont il parle avec un plaisir mêlé de honte dans ses lettres à M. de Malesherbes, n'a pas perdu pied, et qu'il s'est maintenu dans le courant de ses réflexions habituelles. Ce qui le prouve, d'ailleurs, c'est que, l'*Héloïse* une fois achevée, il s'attela à l'*Émile*, commencé depuis longtemps, et qu'il poussa fort loin en peu de temps. Il avait dû quitter l'Hermitage pour s'établir chez le duc de Luxembourg; mais, bien que fêté et choyé au possible par la famille et l'entourage de son nouvel ami, il se lassa vite d'un état brillant, mais précaire, qui le mettait à la discrétion d'autrui; et malgré son insouciance naturelle, il fit un énergique effort pour se créer une situation indépendante. Déjà le produit de la *Lettre à d'Alembert*, de la *Nouvelle Héloïse* et celui qu'il devait tirer de l'*Émile* formait les éléments d'un petit capital. Pour grossir cette somme, il résolut de terminer ses

autres ouvrages. L'examen qu'il fit de ses *Institutions politiques* le convainquit que cet écrit demandait encore plusieurs années de travail suivi. Aspirant au repos et l'esprit épuisé et comme vidé par le labeur des dernières années, il n'eut pas le courage de réaliser son plan primitif. Renonçant donc aux *Institutions*, il résolut d'en tirer ce qui pouvait se détacher, puis de brûler tout le reste, et poussant ce travail avec zèle, sans interrompre celui de l'*Émile*, il mit en moins de deux années la dernière main au *Contrat social*.

Ce renseignement des *Confessions*, d'après lequel la refonte commencée en 1759 dut être achevée en 1761, nous est confirmé par une lettre de Rousseau du 9 août 1761, dans laquelle il entre en pourparlers avec le libraire Rey (1) d'Amsterdam, pour l'impression de son *Traité de droit politique* qui est au net et en état de paraître. » Dans la même année notre auteur annonce à son ami Roustan qu'il fait imprimer en Hollande et qu'il corrige les épreuves d'un petit ouvrage qui a pour titre : *le Contrat social* ou *Principes du droit politique,* lequel est extrait d'un plus grand ouvrage intitulé : *Institutions politiques* entrepris il y a dix ans, et abandonné depuis (1). Ces dix ans, remarquons-le, nous reportent à 1751-1752, c'est-à-dire à l'époque où Rousseau, sur le témoignage des *Confessions*, déjà rappelé par nous, faisait de grandes promenades pour soulager ses maux, et jetait sur le papier les premières esquisses de « son grand système (2) ». Le manuscrit du *Contrat* terminé, Rousseau l'envoya au libraire Rey, d'Amsterdam, en fixant le prix à mille francs, qui lui furent accordés (3). Ce fut Duvoisin, ministre du pays de Vaud, qui se chargea de cette commission. Rousseau nous raconte dans ses

(1) Cette lettre est datée du 18 janvier 1761 dans la correspondance générale de Rousseau, mais elle est manifestement d'une époque postérieure.

(2) Dans sa lettre à Roustan du 23 décembre 1761, Rousseau dit également que le *Contrat social*, qui ne paraîtra peut-être qu'après l'*Éducation*, « lui est antérieur d'un grand nombre d'années ».

(3) On trouvera à notre Appendice n° III de curieux passages de la correspondance échangée par Rousseau avec le libraire Rey, pendant l'impression des épreuves. Ces fragments sont extraits d'une importante publication de M. Bosscha, qui a paru sous ce titre : *Lettres inédites de J.-J. Rousseau à Marc Michel Rey*, un vol. in-8, Amsterdam, chez Frédéric Muller, et Paris, chez Firmin Didot, 1858.

Confessions que le manuscrit, qui faillit même être perdu, était écrit en menu caractère et fort petit. Il ne saurait donc être confondu avec celui de Genève, d'assez grand format, et qui, d'ailleurs (on le voit à l'examen) n'a jamais traîné dans une imprimerie. Rousseau, comme nous l'apprend sa correspondance avec Rey, tenait beaucoup à ce que « son cher » *Contrat* parût avant l'*Émile*, de peur que le succès du grand ouvrage n'étouffât celui du petit. Dans la correction des épreuves il se montre préoccupé des moindres détails. Il trouve le format trop large pour sa longueur, le titre trop confus, il n'aime pas les réglettes à fleurons qui séparent le texte des notes. Rey lui a proposé de reproduire sur le feuillet de titre la vignette du *Discours sur l'Inégalité;* il répond qu'il l'acceptera au besoin, mais qu'il s'y trouve une grosse joufflue de Liberté à l'air bien ignoble ; le graveur ne pourrait-il par une retouche lui donner « un peu plus de dignité » ? Rey, toujours docile, fait exécuter une nouvelle vignette. Mais l'incident le plus grave est la suppression successive sur l'épreuve imprimée d'une note sur les protestants et d'une autre sur le mariage civil, qui lui avait été substituée; l'auteur se décide par prudence à les retrancher toutes deux. Enfin, le 11 mars 1762, il renvoie les dernières épreuves corrigées.

En avril, le *Contrat social* était imprimé. Rousseau l'annonce à son ami Moultou, à qui il en envoie douze exemplaires à distribuer. Cependant le gros de l'édition ne put pénétrer en France. Envoyé par bateau à Rouen, il fut saisi, et Rey eut grande peine à se le faire restituer. Grimm nous apprend dans sa *Correspondance* (juillet 1762) que « l'on a pris des mesures si justes à la poste que ceux qui ont fait venir le livre par cette voie en ont été pour leurs frais et leurs peines, et qu'à moins d'aller le chercher en Hollande et de le faire entrer dans sa poche, il n'est pas trop possible de l'avoir ». De même Diderot, dans sa lettre à Sartine sur le commerce de la librairie (qui est de 1767), constate que la police a tout mis en œuvre pour étouffer le *Contrat social;* mais il ajoute, détail piquant, que cet ouvrage imprimé et réimprimé s'est distribué plus tard pour un petit écu sous le vestibule même du palais du souverain.

On sait qu'un décret contre l'*Émile* obligea Rousseau à

quitter précipitamment la France. Cet ouvrage et le *Contrat social* furent également saisis et condamnés par ordre du magistrat de Genève. Rousseau, dans une lettre à Moultou du 30 mai 1762, nous écrit que « Genève est la seule ville où Rey n'ait pu en négocier des exemplaires, pas un seul libraire n'ayant voulu s'en charger ». L'intolérance est la même partout. Elle n'épargne pas les meilleurs. Rousseau devait être persécuté par les protestants comme Spinoza par les juifs, comme Fénelon par les catholiques.

Ce livre si terrible, que Rousseau signale avec une sorte de mystère à Moultou et à Roustan comme un *secret* dont il n'a jamais parlé à personne, n'était cependant autre que celui dont l'auteur nous dira ailleurs, semblant se contredire lui-même, que tout ce qu'il contenait de hardi se trouvait déjà dans le *Discours sur l'inégalité*. Il serait intéressant de savoir quel était l'état d'avancement de la partie des *Institutions* qui est devenue le *Contrat social*, au moment où Rousseau se décida à en faire un traité à part. Le manuscrit de Genève ne nous fournit pas de renseignement précis à cet égard, car il ne renferme plus qu'une partie des feuillets qui le composaient à l'origine. Il est clair que ce morceau était alors assez avancé, puisque Rousseau qui voulait aboutir y aperçut de suite les éléments d'un volume à terminer assez promptement. D'autre part, la besogne restait assez considérable, puisqu'il prit deux ans à la mettre au point. Il est vrai qu'il travaillait en même temps à l'*Émile*. Nous trouvons une indication précieuse à ce sujet dans les quelques pages de ce dernier ouvrage qui présentent un résumé du *Contrat social*. La publication de l'*Émile*, qui fut ensuite retardée par diverses circonstances trop longues à rappeler ici et sans intérêt pour la question qui nous occupe, devait précéder celle du *Contrat social :* c'est ce qui explique une note de la fin du cinquième livre, où il est dit que les propositions qui viennent d'y être développées sont, *pour la plupart* (notons ce mot), extraites du *Contrat social*, lequel est lui-même extrait d'un plus grand ouvrage entrepris sans consulter les forces de l'auteur et abandonné depuis longtemps. Et la note ajoute : « Le petit traité dont c'est ici le sommaire sera publié à part. » Il semble bien résulter de ce passage qu'au moment où il a été composé, Rousseau avait déjà arrêté le plan et même choisi le titre du

Contrat social, mais que son travail, quoique fort avancé, n'était pas encore en état de paraître.

Or l'examen du sommaire, publié dans l'*Émile*, nous montre qu'il n'y est pas question des matières contenues dans le dernier livre du *Contrat*, du moins de la partie principale qui concerne le Droit public de Rome, et la Religion civile. D'autre part, on y fait la comparaison des sociétés, les unes fortes et les autres faibles, s'attaquant et s'entre-détruisant, et qui gardent dans leurs rapports l'indépendance de la nature; ce qui donne lieu à se demander, dit l'auteur, si les individus soumis aux lois ne restent pas exposés à la fois aux maux de l'état de société et à ceux de l'état de nature, sans en avoir les avantages, et s'il ne vaudrait pas mieux qu'il n'y eût point de société civile au monde que d'y en avoir plusieurs. D'où l'utilité d'établir des associations fédératives qui pussent étendre leur action commune sans nuire au droit de la souveraineté de chaque État.

Enfin, il y aura lieu, est-il dit dans ce même sommaire, de poser les véritables principes de la guerre et de montrer pourquoi Grotius et les autres n'en ont donné que de faux. L'auteur de l'*Émile* rappelle ici que l'abbé de Saint-Pierre avait proposé un projet d'union de tous les États de l'Europe pour maintenir entre eux une paix perpétuelle; et une note, ajoutée sans doute au moment où il corrigeait les épreuves de ce passage, est ainsi conçue : « Depuis que j'écrivais ceci, les raisons pour ont été exposées dans l'extrait de ce projet; les raisons contre, du moins celles qui m'ont paru solides, se trouveront dans le recueil de mes écrits à la suite de ce même extrait. » Ne pourrait-on pas inférer de ces diverses citations une série d'hypothèses assez vraisemblables? 1° Que d'abord Rousseau avait conçu l'idée de développer dans le *Contrat social* le système fédératif et qu'il y a renoncé ensuite, mais qu'il faut chercher dans la *Paix perpétuelle* une partie de ses idées sur cette importante question; 2° Qu'il se proposait également de donner plus d'étendue à la théorie du droit de guerre, mais qu'il s'est réduit au chapitre qui lui est consacré dans le *Contrat social*, où il se contente de prouver la nécessité d'une convention pour constituer l'état social; 3° Que le morceau qui avait pour titre « Que l'état de guerre naît de l'état social », et que nous publions à l'Ap-

pendice avec d'autres fragments relatifs au même sujet, copiés par nous sur deux manuscrits de Rousseau, à la bibliothèque de Neuchâtel, devait peut-être originairement, dans la pensée de Rousseau, trouver place dans le *Contrat social,* mais qu'il se rattache certainement au plan primitif des *Institutions politiques* à plus juste titre que bien des morceaux publiés par M. Streckeisen-Moultou. Enfin il nous paraît très probable que les chapitres sur les comices, sur la censure, sur le tribunat, en un mot, sur le système législatif de Rome, en même temps que le chapitre sur la religion civile, ont occupé principalement Rousseau au moment de la refonte du *Contrat,* dans les années 1759-1761. Cette *religion civile,* c'est, d'ailleurs en fait, la *profession de foi du Vicaire savoyard,* incorporée au pacte social.

Ce qui nous confirme dans notre opinion, c'est une lettre adressée (le 26 mars 1761) à Dutens, à qui il venait de vendre sa bibliothèque, et où il lui mande « qu'il y a encore quelques livres qui reviennent à la masse, entre autres l'excellente *Histoire florentine* de Machiavel, son *Discours sur Tite-Live* et le *Traité de Legibus romanis* de Sigonius ». Or il se trouve, comme on le verra dans notre commentaire, que c'est précisément à Machiavel et à Sigonius, jurisconsulte et historien très célèbre du XVIe siècle, que Rousseau a emprunté quelques-uns des principaux aperçus qu'il a développés dans le dernier livre du *Contrat social.*

Il ne faut donc pas s'étonner qu'une même association d'idées ait réuni ces deux écrivains dans l'esprit de Rousseau (1).

En somme, et sans vouloir rien affirmer, nous croyons pouvoir résumer ainsi cette longue discussion et formuler les conclusions les plus vraisemblables qui s'en dégagent :

(1) Rousseau écrit à Rey, le 18 mars 1762 : « Je persiste au retranchement de la note que j'avais mise à la fin et de celle que j'avais ensuite substituée, mais je serais bien aise d'avoir les épreuves où étaient les deux notes qui pourront trouver leur place autre part. » Cette lettre prouve bien que les passages sur la Religion civile ne se trouvant pas dans le brouillon primitif du *Contrat,* ils y ont été ajoutés après coup, comme du reste le chapitre tout entier auquel ils se rattachent. Rousseau, qui ne laissait rien perdre, a utilisé plus tard ces notes dans les éditions sans cartons du *Contrat* et dans la Lettre à M. de Beaumont.

C'est dans la péroraison du *Discours sur l'Inégalité* qu'il faudrait chercher le plan primitif des *Institutions politiques*.

C'est vers 1751 que Rousseau a conçu l'esquisse de ces *Institutions* et en a rédigé, par morceaux détachés, les premières idées. Il y travaillait dans sa ville natale en 1754. Il est possible qu'il ait mis au net à son arrivée à l'Ermitage, en 1756, les fragments déjà composés de cet ouvrage; on peut se demander si cette mise au net est le manuscrit de Genève, ou si ce manuscrit existait avant la composition de l'*Économie politique*, ou encore s'il date de 1759, époque à laquelle Rousseau a commencé la refonte du *Contrat social;* mais il est certain que les idées développées dans le manuscrit de Genève ont été toutes reproduites dans le *Contrat social* ou dans les autres écrits de Rousseau. Ce manuscrit ne nous apprend rien sur les principes de Rousseau qu'on ne puisse déjà inférer du recueil général de ses écrits; mais il est curieux et intéressant en ce qu'il nous initie aux procédés de style et de composition de l'illustre écrivain (1).

Le manuscrit, qui avait pour titre « Que l'état de guerre naît de l'état social », est important pour l'intelligence du plan primitif des *Institutions politiques* et peut-être du *Contrat social;* il complète heureusement une des lacunes de cet ouvrage.

Il est vraisemblable que Rousseau avait conçu d'abord le *Contrat*, même détaché des *Institutions*, et formant un ouvrage spécial sur un plan plus étendu que celui auquel il l'a finalement réduit, et qu'il se proposait d'y formuler la théorie du droit de guerre et d'y exposer sur le système fédératif des idées qui ont trouvé place en partie dans les *Extraits de l'abbé de Saint-Pierre.* C'est, d'ailleurs, le programme nettement indiqué dans le chapitre qui sert de conclusion au *Contrat social.*

Il paraît établi que Rousseau n'a pas travaillé au *Contrat social* depuis son arrivée à Montmorency jusqu'en 1759 et que le livre *quatre* et dernier l'a occupé principalement pendant les deux années qu'il a mis à refondre cet écrit.

Il ne faudrait pas conclure de ces réflexions que je méconnaisse la valeur du manuscrit du *Contrat social* ni l'intérêt des

(1) On voit, à l'examen de ses manuscrits, combien il avait le souci de son art et le respect de sa pensée.

publications de M. Streckeisen-Moultou. Ces documents seront très utiles pour l'édition générale et raisonnée des œuvres de Rousseau qui se fait encore attendre, bien qu'il ne manque pas, à Genève en particulier, d'érudits capables de la mener à bonne fin. D'autre part, le manuscrit du *Contrat social*, une fois entré dans le domaine public, a réveillé les études sur Rousseau et sur ses principes politiques; les parties de ce manuscrit qui diffèrent du texte imprimé du *Contrat* ont appelé l'attention sur certaines idées de Rousseau contenues dans d'autres écrits de cet écrivain, mais qui n'y avaient pas été assez remarquées. Même on en a pris texte pour formuler certaines théories, à notre avis des plus fantaisistes, sur l'origine de ces idées; on est remonté aux sources de la Constitution de Genève, et on a voulu voir dans quelques termes habilement rapprochés d'un article des franchises anciennement accordées à la cité par l'évêque Adhemar Fabri le point de départ du *Contrat social;* comme si tout le système de Rousseau sur la souveraineté n'était pas en germe dans les ouvrages d'une foule de jurisconsultes qui ont écrit sur le droit naturel, et que Rousseau avait étudiés à fond très longtemps avant d'avoir été initié aux mystérieuses origines de la Constitution de Genève. Les Genevois, gens subtils, se plaisent parfois à ces ergoteries; ils ont assez d'autres mérites pour qu'on puisse leur passer ce léger travers.

Ce n'est pas à dire que Rousseau, en écrivant sur la politique, n'ait pas toujours eu sa patrie sous les yeux et n'ait voulu corriger les abus qui s'étaient glissés dans son gouvernement; on voit bien le contraire, notamment à l'importance qu'il attache aux assemblées périodiques, en vue de conserver intact le principe de la souveraineté populaire.

Pour nous, en dehors des questions de composition et de style, ce qui nous paraît le plus intéressant dans le manuscrit de Genève ce sont les tâtonnements que l'auteur y trahit dans le choix du titre de son ouvrage.

Plusieurs intitulés sont successivement écrits puis effacés en tête de ce manuscrit. Le premier adopté est *Contrat social*, il est ensuite rayé et remplacé par celui de *la Société civile;* puis le terme de *Contrat social* est rétabli, avec un sous-titre qui subit à son tour plusieurs modifications; l'auteur hésite entre : *Essai*

sur la constitution de l'État, Essai sur la formation du Corps politique, Essai sur la formation de l'État, Essai sur la forme de la République, autant de versions qui feront place à une nouvelle qui ne se trouve pas dans le manuscrit, et qui, on le sait, est celle de : *Principes du droit politique.* Nous avons cru devoir publier en *fac-simile* ces curieuses variations, qui semblent montrer non pas que l'idée du *Contrat* n'a pas chez Rousseau toute l'importance qu'on lui attribue d'ordinaire, mais qu'il ne trouvait peut-être pas bon de souligner trop ses intentions. Cette particularité du manuscrit de Genève montre assez que cette étude des originaux n'est pas sans intérêt et qu'on peut y faire des découvertes piquantes sur Rousseau. Comme nous en avertit judicieusement le savant professeur Ritter, il y a encore de riches filons à explorer; bien des pièces curieuses le concernant doivent se cacher dans les archives domestiques. Mais, à notre avis, c'est surtout dans la correspondance des hommes célèbres qu'il faut chercher des renseignements inédits. Quant aux œuvres proprement dites, du moins celles qui ont été publiées par l'auteur, il faut se montrer très réservé, en particulier quand il s'agit de fragments et de morceaux isolés. Nous découvrons sur un manuscrit des lignes jetées à la hâte, à la plume ou au crayon : est-ce à dire qu'elles expriment toujours la pensée de celui qui les a écrites? Savons-nous d'où elles viennent et où elles tendent? et si ce sont de simples notes, des idées étrangères transcrites au hasard des lectures, ou des pensées personnelles et originales? Telle phrase, improvisée de la sorte, peut fort bien formuler une opinion qu'on ne partage pas et même qu'on se propose de réfuter.

L'inédit est parfois curieux, mais n'est pas toujours probant. Il faut en user, comme de tout ce qui amuse, avec prudence et circonspection (1).

On fait la chasse à l'inédit pour interpréter la pensée de Rousseau. Mais cette pensée est-elle si peu nette qu'on ait besoin de verres grossissants pour l'examiner? Il est peu d'écrivains qui aient écrit avec plus de clarté que Rousseau; il n'en est

(1) Il serait très utile, pour une nouvelle édition des œuvres complètes de Rousseau, de discerner les variations de son écriture aux diverses époques de sa vie.

pas un (sauf peut-être Hobbes) qui ait répété plus souvent les mêmes idées. Avant de solliciter de pièces d'une provenance douteuse, ou de témoins sujets à caution (1), certaines explications, demandons-nous d'abord si ces explications étaient nécessaires. En ce qui concerne le *Contrat social*, nous possédons, comme documents authentiques et signés de Rousseau en toutes lettres, l'édition originale d'abord, puis celle publiée en 1782 par ses respectables amis, avec les quelques notes ajoutées par l'auteur et dont la destination est formellement indiquée par lui dans des notes manuscrites que nous avons vues à la Bibliothèque de Neuchâtel; nous avons en outre le sommaire du *Contrat social* dans le cinquième livre de l'*Émile*, la défense et l'exposé de ce même *Contrat* dans la première et dans la sixième *Lettre de la Montagne* et sa première ébauche dans le *Discours sur l'inégalité :* ce sont là les sources principales, mais sur des points spéciaux il n'est peut-être pas un seul écrit de l'auteur avoué par lui et publié de son vivant où l'on ne trouve des commentaires nets, précis, lapidaires de son système en général et de chacune de ses idées en particulier. Nous avons lu et relu à plusieurs reprises, à cette intention, l'*Économie politique*, le *Gouvernement de Pologne*, les *Extraits de l'abbé de Saint-Pierre*, la *Lettre à d'Alembert*, toutes les *Lettres de la Montagne* et celle à *M. de Beaumont*, la *Nouvelle Héloïse*, le *Discours sur les sciences et les arts* et les écrits polémiques que les diverses réfutations de cette brochure ont provoqués de la part de Rousseau, sans parler des *Confessions* et de la *Correspondance*, et à chaque fois nous y avons trouvé des passages qui nous avaient échappé à un premier examen et qui éclairaient d'un jour nouveau des points de détail et quelquefois des questions importantes. Le nombre de ces passages est si grand qu'il nous a fallu faire un choix pour n'en pas rendre la lecture fastidieuse. Avant de juger le *Contrat social*, étudiez donc le commentaire perpétuel qu'en donnent les écrits mêmes de l'auteur. La présente édition, tout imparfaite et abrégée qu'elle soit, offrira un aperçu de ce que pourrait être un

(1) Comme le malveillant Dusaulx qui dans ses *Rapports avec J.-J. Rousseau* fait dire à ce dernier, parlant du *Contrat social :* « Ceux qui se vantent de l'entendre tout entier sont plus habiles que moi... C'est un livre à refaire, mais je n'en ai plus la force ni le temps. »

travail plus approfondi, conçu sur ce plan et dans cet esprit.

Mais, si clair, si lumineux qu'ait été Rousseau, il n'a pas tout dit ou plutôt il n'a pu tout dire. On oublie trop, en appréciant ses œuvres comme toutes celles, d'ailleurs, qui ont été publiées sous un gouvernement arbitraire, qu'on ne peut, surtout lorsqu'il s'agit de livres qui touchent aux questions les plus délicates de la politique et aux bases fondamentales de la société et des institutions, leur appliquer les mêmes règles d'interprétation qu'à nos écrits contemporains rédigés sous un régime de libre publicité et de libre discussion. Certes, si un écrivain fut courageux, ce fut Rousseau, et le procureur Tronchin, en demandant à regret, semble-t-il, la condamnation de l'*Émile* et du *Contrat*, reproche à leur auteur comme un acte d'une imprudence inouïe et d'une hardiesse presque folle d'avoir signé de son nom ces œuvres subversives. Voltaire était plus prudent et put vivre tranquille à Genève et y écrire ses pamphlets qui sentaient le plus le fagot, en flattant les Genevois et en s'en moquant. Rousseau, lui, ne jouait pas au grand seigneur, il n'eût pas su le faire. Fils d'artisan, il affiche dans ses écrits la franchise d'un homme du peuple ; il a des brutalités de langage auxquelles il semble même se complaire. Malgré tout, vivant en France, il nous dit lui-même qu'il s'est cru tenu à des précautions; il a renoncé à extraire les œuvres de l'abbé de Saint-Pierre, parce qu'elles étaient pleines d'observations critiques sur le gouvernement de France. C'était naturel, puisqu'il s'agissait des œuvres d'autrui ; mais pour les siennes mêmes, bien qu'il se soit toujours fait une règle d'honneur de parler « pour le bien commun, sans souci du reste », il reconnaissait que l'hospitalité française l'obligeait, lui étranger, à garder certains ménagements et à écrire ses livres avec plus de *retenue ;* c'est aussi pour ce motif qu'il signait tous ses ouvrages J.-J. Rousseau, *citoyen de Genève*, pensant expliquer et se faire pardonner la liberté de sa plume par la raison qu'étant né dans une république, il était bien naturel qu'il exprimât des idées républicaines ; c'est l'argument qu'il oppose, très fièrement, du reste, à Mme de Créqui, qui lui reprochait les hardiesses du *Discours sur l'Inégalité*.

Je semble ici me contredire, alors qu'en réalité je ne fais que compléter ma pensée. Rousseau a toujours parlé clairement ; il

n'a jamais dissimulé ses doctrines, ni même les conclusions les plus hardies qu'on en pouvait tirer; ces conclusions sont écrites dans ses écrits; mais il faut les chercher. Il ne les a pas présentées avec la rigueur d'un syllogisme, il montre les rameaux de ses idées, mais il en cache le tronc. Parfois même, il fait aux puissants du jour des politesses de forme qu'il ne faudrait pas prendre au sérieux. Surtout, il a renoncé de bonne heure à la satisfaction juvénile de faire parade de ses intentions. Reconnaissons enfin que ce sont ses intentions qui sont le principal mystère de son œuvre; le raisonnement chez lui n'a qu'une valeur secondaire et accessoire; c'est le moyen dont il se sert pour aller à son but et ce but c'est la révolution.

Rousseau était vraiment un homme de foi; à elle seule, la très curieuse variante relevée par nous dans sa célèbre lettre au marquis de Mirabeau suffirait à le prouver (1); républicain, il l'est, il l'a toujours été, et malgré les déboires d'une vie agitée, il le sera jusqu'à son dernier souffle. Il ne veut pas seulement maintenir la république dans sa patrie. Il veut l'établir en France, et partout; oui, l'établir par la force, car c'est le seul moyen de triompher de la coalition éternelle des intérêts et des préjugés.

Le raisonnement est un outil flexible qui se prête à tous les usages qu'en fait un dialecticien habile. Rousseau s'en est aperçu en lisant Hobbes, en s'indignant contre lui avec délices, en s'efforçant, dans une escrime de plume acharnée dont ses manuscrits portent la trace, de jouter contre ce rude adversaire. Pourtant, Hobbes avait de bonnes intentions, lui aussi; il voulait établir la paix religieuse, ce qui, pour son temps surtout, déchiré par les guerres civiles, était un grand bienfait; dans ce but, il fait appel au souverain, à cette puissance absolue d'un homme ou d'une assemblée, à ce Léviathan, à ce Dieu mortel, pour museler l'intolérance des sectes et la fureur des factieux. Mais cette au-

(1) Lettre du 26 juillet 1767... « Votre système économique est admirable... mais j'ai peur qu'il n'aboutisse à des pays bien différents de ceux où vous prétendez aller, *aussi suis-je fâché de vous dire que tant que la monarchie subsistera en France, il n'y sera jamais adopté.* » Les mots en italiques d'abord écrits par Rousseau dans le brouillon de la lettre qui se trouve à la Bibliothèque de Neuchâtel (n° 7901 du catalogue) n'ont pas été reproduits dans le texte imprimé de la correspondance.

torité sans bornes, qui devait rendre les hommes heureux, les a faits esclaves. La doctrine de Hobbes, interprétée par les gens d'église, est devenue, comme la satyre de Machiavel, une arme nouvelle entre les mains des tyrans. Pourquoi? parce que la monarchie existait partout de fait et que cette puissance que Hobbes (il le dit formellement) conférait aussi bien aux républiques qu'aux monarchies, n'avait pu servir qu'à ces dernières et les fortifier. C'est donc la monarchie, la monarchie de droit divin, qu'il fallait tuer. Comment? Par quels arguments? Rousseau s'est servi d'un moyen à sa portée, celui de la convention. Il a ramassé ce lieu commun qui traînait partout; il a montré avec une clarté saisissante et une vigueur de raisonnement incomparable que si cette convention originaire était unique, elle devait destituer le pouvoir royal de sa légitimité et réduire le monarque au rôle d'officier du peuple souverain. Le système était simple, d'une simplicité presque enfantine, mais la tactique était profonde; son instinct de conspirateur solitaire avait bien servi Rousseau; cette bombe mystérieusement enveloppée, qu'il plaçait à la base de l'ordre social, contenait un explosif assez puissant pour faire éclater l'ancien régime.

Mais la royauté renversée, l'église restait debout sur ses ruines. Rousseau a mesuré la force de cette puissance; aussi, ne l'attaque-t-il pas de front comme les encyclopédistes et comme Voltaire; il sait trop bien quel serait le résultat de cette lutte inégale. Mais il a compris tout le parti qu'ont su tirer les prêtres en mêlant adroitement l'idée de Dieu à celle de la religion et en faisant participer leurs pratiques superstitieuses de tout le respect que les hommes témoignent partout à l'Être suprême. C'est cette confusion qu'il veut faire cesser; il proteste de sa vénération pour la divinité, mais il attaque ses ministres; il se prosterne devant sa majesté, mais il renverse ses autels; il réduit le culte aux simples termes d'un serment civique et d'une profession de foi morale. Dieu n'est plus qu'un prince sans État que la loi a détrôné et, comme Platon le poète, Rousseau reconduit Jésus, couronné de fleurs, aux frontières de sa République.

Nous ne jugeons pas ici les idées de Rousseau. Nous essayons de les expliquer, à notre manière, après avoir fait connaître ses

intentions telles qu'elles nous apparaissent, et laissé entrevoir ce qui ressortira plus clairement de notre commentaire, à savoir que l'idée du *Contrat* est moins pour lui une vérité philosophique, ou une loi de l'histoire, qu'une arme capable de détruire l'Église et la Royauté. Esquissons à grands traits le raisonnement qui se cache, comme un homme armé, dans ce cheval de Troie du *Contrat social.*

L'homme naît libre, d'un naturel pacifique et ami du repos; pour s'assurer la jouissance paisible de ses biens, il a renoncé autrefois à son indépendance, en contractant une société. Par ce pacte, il ne voulait pas aliéner sa liberté, mais seulement garantir l'ordre social, ce droit sacré qui sert de base à tous les autres. Des circonstances, trop éloignées pour être déterminées exactement, l'ont rendu esclave et ramené par suite à l'état de nature; le pacte primitif qui le liait se trouve rompu. Que fera-t-il? Un être vraiment heureux serait un être solitaire. Mais Dieu seul jouit du bonheur absolu. Nous dépendons des choses et même, en fait, des hommes, de nos parents, aussi longtemps, du moins, que leur aide est nécessaire à notre conservation. Des besoins communs et le sentiment de misères communes nous rendent sociables et nous rapprochent de nos semblables. Or c'est de l'état politique, que l'homme préférera, que doit dépendre son bonheur; il sera tel que le gouvernement de son choix l'aura fait. Le *Contrat social*, seul pacte légitime, établit la souveraineté de la loi sur tous les citoyens en général et sur chaque citoyen en particulier. Cette souveraineté est inaliénable et indivisible. Elle ne peut se transmettre ni se partager; tous sont égaux pour toujours et solidaires les uns des autres. Dans cet état, l'homme ne peut conserver la primauté des sentiments primitifs, il est avant tout citoyen. La volonté générale est armée d'une force supérieure à toutes les volontés particulières pour prévenir le désordre et les vices qui naissent très vite dans une société mal ordonnée.

Mais cette volonté générale, qui est la *puissance législative*, a besoin d'un instrument qui la mette en mouvement, c'est-à-dire d'une puissance qui serve d'intermédiaire entre les sujets et le souverain et soit chargée de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique. C'est le gouvernement.

L'acte qui constitue le gouvernement n'est pas un contrat, c'est une délégation de pouvoir législatif qui est toujours révocable.

Le même gouvernement ne convient pas à tous les peuples; mais, comme mille événements peuvent changer la composition des États, non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps.

Pour que l'activité du gouvernement soit la plus grande possible, il faut que la force réprimante augmente à mesure que le peuple est plus nombreux. La monarchie qui est le gouvernement d'un seul, paraît donc plus convenable, à ce point de vue, aux grands États, mais l'exercice du pouvoir rend les rois méchants et d'ailleurs ils ne gouvernent pas par eux-mêmes mais par leurs officiers presque toujours incapables ou corrompus.

Reste l'aristocratie. Ce gouvernement, tel que Rousseau le définit, est celui où il y a plus de simples citoyens que de magistrats; de même que la démocratie peut se resserrer jusqu'à la moitié ou embrasser tout le peuple, l'aristocratie peut du plus petit nombre s'étendre jusqu'à la moitié.

Il y a trois sortes d'aristocratie : naturelle, élective, héréditaire; la première, celle de l'âge, ne convient qu'à des peuples simples; la troisième est le pire de tous les gouvernements; la deuxième est le meilleur, c'est l'aristocratie proprement dite.

Le souverain dont la force réside dans la puissance législative, n'agit que par des lois et, pour qu'il fasse connaître sa volonté authentique, il faut que le peuple soit assemblé. Ces réunions doivent être périodiques et à des dates fixes qui rendent toute convocation inutile. La souveraineté ne peut être représentée. Elle ne peut pas l'être plus par des députés que par un roi. Un peuple qui nommerait des députés ne serait libre qu'au moment de l'élection. Mais pour que le peuple puisse ainsi se réunir, et que le souverain conserve l'exercice propre de ses droits, il faut des cités très petites, et ces cités pourraient être exposées aux attaques des grands États, et seraient bientôt subjuguées. Car alors même que les citoyens sont dans l'état civil, les peuples restent entre eux dans l'état de nature.

Ce péril sera prévenu par le système fédératif qui permettra de joindre la puissance extérieure d'un grand peuple à la police et au bon ordre d'un petit État.

Ce système assurerait une paix perpétuelle entre les peuples. Mais ce qui est utile au public ne s'introduit guère que par la force, attendu que les intérêts privés, et en particulier ceux des monarques et de leurs ministres, y sont presque toujours opposés. Donc, les ligues fédératives ne pourront s'établir que par des révolutions.

Affranchies ainsi dans leurs relations extérieures, les républiques, doivent également s'émanciper dans leur constitution interne du pouvoir ecclésiastique. Le droit que le pacte social donne aux souverains sur les sujets ne passe pas les bornes de l'utilité commune. Les croyances des citoyens n'intéressent l'État qu'autant qu'elles se rapportent à la morale. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît. Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas comme dogme de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ou sujet fidèle. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du *Contrat social* et des lois, voilà les dogmes positifs, lesquels doivent être énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. Le seul dogme négatif c'est l'intolérance; les religions qui la prêchent doivent être exclues. Le catholicisme est une de ces religions que l'État ne peut tolérer à moins que l'État ne soit l'Église et le prince le pontife. Un tel culte ne conviendrait que dans un gouvernement théocratique. Mais cette forme de gouvernement ne saurait être bonne, car la république est le seul bon gouvernement, comme on l'a prouvé, et l'on ne peut concevoir une république chrétienne, l'un de ces deux mots excluant l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves.

Tel est, en substance, le système du *Contrat social.* Pacifique dans son but final, bien que révolutionnaire dans ses moyens immédiats, il tend à établir la concorde entre les citoyens d'un même pays, et entre les peuples d'un même univers. Mais si l'amour des lois est la passion civile qui doit unir, comme un ciment inaltérable, les membres de chaque corps politique, par quel lien moral plus fort que les intérêts sera-t-il possible

de maintenir les cités dans une alliance indissoluble ? C'est l'éducation qui fera germer ces sentiments de fraternité, en préservant l'enfance de la contagion des vices nés d'une civilisation trop raffinée, et en lui inculquant, dès le berceau, des goûts simples, modérés, conformes à la nature, qui, seuls, peuvent rendre les hommes libres et heureux.

Ces explications étaient nécessaires pour faire connaître, aussi brièvement que possible, le résultat de nos recherches sur la composition et sur l'esprit du *Contrat social;* il nous reste à dire quelques mots sur la méthode que nous avons suivie dans ce commentaire. Nous avons voulu donner un texte correct et l'éclairer, dans les détails et dans l'ensemble, par un groupement raisonné de tous les renseignements connus sur la composition de l'œuvre et par le rapprochement suggestif d'un certain nombre de passages empruntés, surtout à l'auteur lui-même, mais aussi aux écrivains célèbres qui avaient traité avant lui les mêmes questions. Dans ce dernier choix, nous nous sommes borné aux noms que cite Rousseau lui-même plus ou moins directement.

Par exception, nous mentionnons une fois ou deux quelques contemporains, tels que Grimm et Diderot, dans leurs écrits postérieurs au *Contrat*, parce que Rousseau les a connus d'une façon intime pendant de longues années, et aussi parce que ces passages nous paraissaient curieux et piquants.

Il eût été facile de multiplier les citations, mais nous ne pouvions songer un instant à rapporter en détail toutes les opinions émises par tant d'auteurs sur les matières du *Contrat social;* plusieurs in-folio n'auraient pas suffi à ce recueil. Dès le début de notre travail, nous étions décidé à ne pas étouffer le texte sous les gloses, et à nous limiter à un seul volume. Plus d'une fois, au cours de ces recherches, nous avons cru voir Rousseau feuilleter les mêmes ouvrages que nous, s'arrêtant à certains passages, y trouvant la confirmation de ses idées, ou, s'ils étaient contraires, les faisant évoluer, par une conversion adroite de raisonnement, du côté de sa propre thèse.

On verra par ces notes qui, nous le répétons, auraient pu être bien plus nombreuses, les importants emprunts que Rousseau a faits à ses devanciers. Les *bons esprits* que les paradoxes

de Jean-Jacques exaspèrent, les âmes innocentes que ses *Confessions* scandalisent, en un mot tous ses ennemis — et ils sont légion — auront beau jeu, en apparence, pour dénier à son génie la puissance originale et créatrice. Nous osons dire que ces conclusions nous sembleraient injustes et injustifiées. L'argument ne porte pas, car s'il était admis, il porterait trop; et ce n'est pas Rousseau seulement, ce sont les plus grands penseurs de tous les temps qui en seraient atteints. Le communisme est une doctrine chère aux écrivains et la distinction odieuse du tien et du mien leur est inconnue. Nous ne parlons ni de Molière ni de Shakespeare. Mais le travail que j'ai esquissé pour le *Contrat social,* on pourrait le faire pour l'*Esprit des lois* avec des résultats analogues. Tous les jurisconsultes qui ont écrit sur le Droit naturel au XVII[e] siècle, et où Rousseau a puisé le germe de beaucoup d'idées, se copient les uns les autres. Grotius est le copiste par excellence, tout emprunt lui est bon. Pufendorf copie Grotius sans toujours le citer, et Burlamaqui copie Locke et Pufendorf. Locke aussi, à l'exemple de Bossuet, met à contribution les anciens et les modernes, le sacré et le profane. Hobbes, lui-même, quoique bien plus original, prend son bien où il le trouve. Machiavel en fait autant. Platon n'a pas davantage découvert la théorie de la politique. Le catalogue serait long à établir des auteurs qui en ont traité. Naudé et d'autres l'ont entrepris, mais avec peu de succès. Depuis le temps qu'on pense et qu'on écrit, toutes les idées ont été émises et publiées. Par la force des choses, tous les écrivains composent avec leurs réminiscences et sont des plagiaires sans le savoir. Il n'en est pas moins vrai que certaines œuvres sont originales et que d'autres ne le sont pas. L'*Esprit des lois* et le *Contrat social* sont des livres originaux. On n'invente pas les lettres de l'alphabet; on n'invente pas les mots qui en sont formés; on n'invente pas les idées ni encore moins les sujets qui les font naître; mais il y a une façon de choisir ces idées, de les associer, de les exprimer, même, qui est une sorte de création; l'importance relative que l'on donne à chacune d'elles, l'ordre dans lequel on les présente, les conclusions que l'on tire de leur rapprochement, ce n'est pas seulement de l'art, c'est de l'invention. Quand ce travail est fait de génie, il se forme de ces assemblages divers autant d'œuvres

différentes qui ont leur vie propre et leur individualité. Des deux parts, ce sont les mêmes idées, mais c'est un autre livre. Comme le tisseur de Platon, les fils que l'écrivain enchevêtre d'une main habile il les prend un peu de partout, mais le tissu qu'il en compose est bien son œuvre. Jean-Jacques Rousseau est peut-être le plus grand artiste en pensées du XVIIIe siècle.

Ses ennemis pourront dire « qu'on retrouve partout la base et les détails de son *Contrat social* » (1), que tout le *venin* de son livre est dans la *servitude volontaire* de *La Boëtie* (2); il n'est pas moins vrai que ces idées (3), c'est Rousseau qui les a pour la première fois lancées du Forum, avec une éloquence incomparable, devant l'auditoire du monde entier; pour la première fois, dans son écrit immortel, le principe de la souveraineté nationale se dresse victorieusement en face du dogme vingt fois séculaire de la monarchie de droit divin; pour la première fois, le caractère universel de la loi et sa puissance infinie sont établis en termes indestructibles; pour la première fois, les différences du pouvoir délibérant et de l'exécutif sont marquées en traits si nets, si vifs et si fermes que cette image ne s'effacera plus de l'imagination populaire. Et cet apôtre est un optimiste. Son système n'est pas l'optimisme mondain qui prend aisément son parti de l'état social tel qu'il est avec ses imperfections et ses vices; mais l'optimisme philosophique pour qui *le tout est bien* et l'homme *perfectible;* et qui ne fait le procès de la société actuelle que pour la conduire à un état nouveau qui doit faire son bonheur, et qui sera le règne de la justice et de la vertu. Misanthropie si l'on veut; mais cette misanthropie est celle du philanthrope qui souffre des maux dont il est témoin et auxquels il cherche à porter remède; et qui, tacticien habile, gagne les cœurs pour entraîner les esprits, annonce la Révolution pour l'amener;

(1) DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron.*

(2) CAJOT, *Les Plagiats de J.-J.R. de Genève, sur l'éducation.* La Haye, 1766.

(3) L'abbé Dulaurens prétend que le *Contrat social* est copié mot pour mot d'un jurisconsulte du XVIIe siècle, Ulric Hubert (*De Jure Civitatis*, libri tres, Franekerae, excudit Johannes Wellens). Nous avons consulté cet ouvrage et bien d'autres. Ils se ressemblent tous et, si l'on veut, le *Contrat*, pour quelques idées, leur ressemble aussi. Je ne sais si Rousseau les a connus; mais il faut être un érudit pour comparer sans rire Ulric à Jean-Jacques.

et montre sa république idéale, comme une terre promise, aux peuples qu'il veut tirer d'esclavage.

On remarquera sans doute, dans les références qui commentent le texte, que je m'abstiens de toute réflexion personnelle. J'ai voulu faire mieux connaître Rousseau; mais je ne m'érige pas en censeur ni en apologiste de ses idées particulières. Je laisse ce soin aux aristarques plus ou moins autorisés, qui prétendent mener l'opinion; les uns, sentencieux et tranchants, la plume levée comme une férule; les autres, légers et badins, avec des airs détachés et un scepticisme à la Renan. La gent bourdonnante et venimeuse des critiques, cette plaie du jour, qui semble avoir rencontré en France son pays d'élection, s'attaque à tout et à chacun, sans raison, sans mesure, comme poussée par la frénésie aveugle d'une sorte de besoin professionnel. Rien ne manque à ces oracles pour être crus ou écoutés; l'aplomb, la suffisance, l'affirmation hautaine, le verbe insolent. Sincères aussi, ils le sont plus qu'ils ne pensent eux-mêmes, étant les premières dupes des fausses notions qu'ils ont répandues. Le plus souvent, c'est la compétence seule qui leur fait défaut. Laissons ces gâcheurs d'encre maltraiter Rousseau, si tel est leur bon plaisir. Quant à moi, trop heureux si je puis trouver quelques lecteurs, je n'ai pas fait métier d'érudit : c'est pour mon contentement et non pour une spéculation de librairie que j'ai composé ce livre. Admirateur déclaré de Rousseau, j'ai cherché à mettre en un meilleur jour l'œuvre à laquelle il attachait le plus de prix et dont il n'existait aucune édition critique. En faisant paraître ce modeste essai, j'aimerais à me persuader qu'il n'a pas seulement besoin de la bienveillance du public, mais aussi qu'il en est digne.

Une petite question, intéressante surtout au point de vue bibliographique, est de savoir quelle est, entre toutes les éditions du *Contrat social*, la première et originale. M. Jules Le Petit (1) indique une édition petit in-8 de 206 pages chiffrées en totalité y compris le titre, et où le texte se termine à la page 197. La page suivante est occupée par l'« avvertissement » (*sic*) et les pages 199-206 contiennent la table. Le *Contract social* est suivi de la *Lettre de Jean-Jacques Rousseau, de Genève, qui contient sa renonciation à la société civile et ses derniers adieux aux hommes, adressée au seul ami qui lui reste dans le monde*. M. Le Petit constate qu'il est difficile de déterminer l'édition originale, car il a vu une autre édition de 1762 avec la « rubrique » à Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, comme la précédente, mais avec un autre fleuron sur le titre; elle est d'une impression différente et ne contient pas la lettre de la fin. L'avertissement est au commencement ainsi que la table.

Un renseignement plus précis nous est fourni par la première édition des *Lettres de la Montagne*. L'auteur renvoie (page 44 de cette édition) au chapitre de la Religion civile, p. 310-311 de l'édition in-8 du *Contract social*. Cette désignation concorde entièrement avec une édition que nous avons sous les yeux, de 324 pages, dont la dernière est remplie par le Catalogue des livres imprimés chez Rey, libraire à Amsterdam. Le faux titre porte : *Du Contract social* et le titre : *Du Contract social ou Principes du Droit politique*, par J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Amsterdam, chez Marc Michel Rey, MDCCLXII, avec la devise : *Fœderis æquas dicamus leges*, et une vignette représentant la Justice, casque en tête, qui élève d'une main une balance et de l'autre le bonnet de la Liberté au bout d'une lance. La vignette est aussi ornée d'un paysage dans le fond; elle est signée : *Bolomey, inv*. L'avertissement, suivi de la table des livres et des chapitres, avec une pagination spéciale de quatre feuillets (numérotés III-VIII) précède le texte (2). *La lettre de J.-J. Rousseau au seul ami qui lui reste*, parodie assez amusante des idées du grand écrivain, ne se trouve pas, comme il était aisé de le

(1) Dans son excellent livre sur les principales éditions originales (Paris, Quantin, 1888).

(2) Nous connaissons une autre édition in-8, du même nombre de pages et semblable à celle que nous décrivons, sauf que le titre ne porte que : *Principes du Droit politique*. La vignette est aussi un peu différente. C'est une femme assise dans un décor d'architecture qui élève le bonnet de la liberté. La signature de l'artiste est la même, précédée du prénom B, avec le nom du graveur illisible dans mon exemplaire.

prévoir, dans cette édition. On n'y rencontre pas davantage la note sur le mariage civil. On sait d'ailleurs que la première édition n'a pu pénétrer en France qu'en contrebande et que c'est dans le pays même qu'a été imprimée l'édition qui a pu plus tard y circuler.

Cette édition, à laquelle se réfèrent également Roustan et l'auteur de la *Lettre d'un anonyme*, dans leurs réfutations du *Contrat*, et qu'ils appellent, l'un, l'édition in-octavo, l'autre, l'édition d'Amsterdam, est bien la première, celle dont Rousseau a corrigé les épreuves et dont il a distribué des exemplaires à ses amis. Ce point est mis hors de doute par la correspondance de Rousseau avec Rey, son éditeur, pendant l'impression du volume. Une lettre du 17 février 1762 est particulièrement probante (voir l'Appendice III). Il y est question de deux notes nouvelles qui doivent trouver place dans les épreuves (pages 187 et 190) et d'une faute dans la note de Calvin (Révoution au lieu de Révolution), détails qui concordent exactement avec l'édition de 324 pages.

Le renvoi de la première *Lettre de la Montagne* mentionné plus haut faisait indirectement allusion à une édition d'un autre format. L'existence de cette édition nous est confirmée par la correspondance avec Rey. Le 23 avril 1762, Rousseau lui mande qu'il a reçu deux feuilles de l'édition in-12, qu'il trouve en somme jolie et commode, bien que le papier ne soit pas beau et que le caractère des notes soit vilain. Quelle est cette édition? Nous croyons la reconnaître, comme M. Bosscha, l'éditeur de la correspondance de Rousseau avec Rey, dans un volume de 192 pages (la dernière blanche), y compris l'avertissement et la table qui précèdent le texte, plus deux feuillets pour le titre et le faux titre. Cette édition in-12 est entièrement conforme à l'édition originale in-octavo. La vignette du titre est semblable et la note sur le mariage civil ne s'y trouve pas. Un détail permet de la distinguer aisément de toutes les contrefaçons faites à la même date: c'est une faute typographique : *decamus* au lieu de *dicamus* dans l'épigraphe. Cette impression est postérieure à celle in-octavo.

On n'a pu nous montrer à la Bibliothèque nationale d'autre édition in-12 qu'une de 212 pages, conforme par sa disposition générale à l'édition originale même pour la vignette et dont le titre porte : *Suivant la copie imprimée* à Amsterdam, chez Marc Michel Rey. Le feuillet où se trouvent imprimées les pages 211 et 212 est en double, avec et sans la note sur le mariage civil, de sorte que le texte finit, sur l'un des feuillets, au haut, et sur l'autre, au bas de la page 212. Notre exemplaire de cette édition présente la même particularité. Est-ce une édition publiée par Rey? est-ce une contrefaçon? Dans ce dernier cas, il faudrait supposer qu'elle s'est faite au su et avec la connivence de Rousseau, puisqu'elle contient la note sur le mariage civil, qu'on n'avait pu emprunter à l'édition originale.

Nous possédons une autre édition in-12, de 1762, avec la couver-

ture en papier jaune et bleu, de l'époque. Elle a 376 pages, y compris la *Lettre de Rousseau au seul ami qui lui reste*, dont le texte succède à celui du *Contrat* avec une pagination suivie. L'avertissement et la table sont en tête du volume, immédiatement après le titre qui porte : *du Contrat* (sic) *social* ou *Principes du droit politique*, par J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, avec ces mots, au-dessus du petit fleuron qui remplace la vignette : *Édition sans cartons, à laquelle on a ajouté une lettre de l'auteur au seul ami qui lui reste dans le monde ;* et au-dessous : A Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, MDCCLXII. Nous avons deux exemplaires de cette édition, dont aucun n'a de faux titre. La note sur le mariage civil s'y trouve pages 357 et 358.

Dans sa correspondance avec Rey (8 janvier 1763), Rousseau se plaint qu'on ait « fourré sous son nom, dans une édition contrefaite du *Contrat social*, une lettre à laquelle il n'a eu aucune part et qu'il n'a même jamais vue ». Cette édition pourrait être celle que nous venons de mentionner. Son aspect correct et agréable semble bien indiquer d'ailleurs qu'elle a été imprimée en France.

En somme, la véritable édition originale est celle in-octavo de 324 pages; comme on l'a vu dans notre introduction, elle devait contenir primitivement les notes sur les protestants et sur le mariage civil qui ont passé ensuite dans les éditions subreptices du *Contrat* et dans la *Lettre à M. de Beaumont :* Rousseau, ayant été obligé de quitter la France, n'était plus tenu à la même réserve, et a pu ouvrir plus grande sa main pleine de vérités.

DU
CONTRAT SOCIAL

DU
CONTRAT SOCIAL
OU
PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE

PAR

J.-J. ROUSSEAU

CITOYEN DE GENÈVE

Fœderis æquas
Dicamus leges.
VIRG., *Æneid.*, XI.

A AMSTERDAM

CHEZ MARC MICHEL REY

MDCCLXII

AVERTISSEMENT

Ce petit traité est extrait d'un ouvrage plus étendu, entrepris autrefois sans avoir consulté mes forces, et abandonné depuis longtemps (1). Des divers morceaux qu'on pouvait tirer de ce qui était fait, celui-ci est le plus considérable, et m'a paru le moins indigne d'être offert au public. Le reste n'est déjà plus (2).

(1) R. *Émile*, liv. V. — Ces questions et propositions sont la plupart extraites du *Traité du Contrat social*, extrait lui-même d'un plus grand ouvrage entrepris sans consulter mes forces et abandonné depuis longtemps.

(2) R. *Confessions*, 2e partie, liv. X. — Renonçant à cet ouvrage (*les Institutions politiques*), je résolus d'en tirer ce qui pouvait se détacher et de brûler tout le reste.

TABLE

DES LIVRES ET DES CHAPITRES

LIVRE I

Où l'on recherche comment l'homme passe de l'état de nature à l'état civil et quelles sont les conditions essentielles du pacte.

LIVRE II

Où il est traité de la législation.

LIVRE III

Où il est traité des lois politiques, c'est-à-dire de la forme du gouvernement.

LIVRE IV

Où continuant de traiter des lois politiques on expose les moyens d'affermir la constitution de l'Etat.

DU

CONTRAT SOCIAL

OU

PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE

Fœderis æquas
Dicamus leges.

VIRG., *Æneid.*, XI.

LIVRE PREMIER

Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être (1). Je tâcherai d'allier toujours, dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées (2).

J'entre en matière sans prouver l'importance de mon sujet. On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. Si j'étais prince ou législa-

(1) R. *Émile*, liv. IV. — Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société, ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux.

(2) PLATON, *La République*, liv. V. — Ne nous étions-nous pas proposé d'examiner si cette nouvelle institution était possible et en même temps avantageuse ?...

MACHIAVEL, *Discours sur la 1re Décade de Tite-Live, dédicace.* — « J'ai tâché d'y renfermer tout ce qu'une longue expérience et une recherche assidue ont pu m'apprendre en politique. »

SPINOZA, *Tractatus politicus*, chap. I. — Quum igitur animum ad politicam applicuerim, nihil quod novum vel inauditum est, sed tantum ea quæ cum praxi optime conveniunt, certa et indubita ratione demonstrare, aut ex ipsa humanæ naturæ conditione deducere intendi.

teur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire; je le ferais, ou je me tairais (1).

Né citoyen d'un État libre, et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire : heureux, toutes les fois que je médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles raisons d'aimer celui de mon pays (2)!

CHAPITRE PREMIER

SUJET DE CE PREMIER LIVRE

L'homme est né libre, et partout il est dans les fers (3). Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux (4). Comment ce changement s'est-il fait? Je

(1) Frédéric II, *Anti-Machiavel* (Avant-propos). — J'ose prendre la défense de l'humanité contre le monstre qui veut la détruire; j'ose opposer la raison et la justice au sophisme et au crime et j'ai hasardé mes réflexions sur le *Prince de Machiavel*, chapitre à chapitre, afin que l'antidote se trouve immédiatement auprès du poison.

(2) R. *Économie politique*. — Pour exposer ici le système économique d'un bon gouvernement, j'ai souvent tourné les yeux vers celui de cette République (Genève), heureux de trouver ainsi dans ma patrie l'exemple de la sagesse et du bonheur que je voudrais voir régner dans tous les pays!

(3) Frédéric II, *Anti-Machiavel*, chap. ix. — La liberté est un bien qu'on apporte en naissant.

(4) R. *Émile*, liv. II. — Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige. La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion; car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. Pour les conduire comme il te plaît, il faut te conduire comme il leur plaît. Ils n'ont qu'à changer de manière de penser, il faudra bien par force que tu changes de manière d'agir. Ceux qui t'approchent n'ont qu'à savoir gouverner les opinions du peuple que tu crois gouverner, ou des favoris qui te gouvernent, ou celles de ta famille, ou les tiennes propres : ces visirs, ces courtisans, ces prêtres, ces soldats, ces valets, ces caillettes, et jusqu'à des enfants, quand tu serais un Thémistocle en génie, vont te mener comme un enfant toi-même au milieu de tes légions. Tu as beau faire, jamais ton autorité réelle n'ira plus loin que tes facultés réelles. Sitôt qu'il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés. Mes peuples sont mes sujets, dis-tu fièrement. Soit. Mais toi, qu'es-tu? le sujet de tes ministres. Et tes ministres, à leur tour, que sont-ils? les sujets

l'ignore (1). Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.

Si je ne considérais que la force, et l'effet qui en dérive, je dirais : « Tant qu'un peuple est contraint d'obéir, et qu'il obéit, il fait bien; sitôt qu'il peut secouer le joug, et qu'il le secoue, il fait encore mieux : car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou on ne l'était point à la lui ôter. » Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature (2); il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions (3). Avant d'en venir là, je dois établir ce que je viens d'avancer.

CHAPITRE II

DES PREMIÈRES SOCIÉTÉS

La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille (4) : encore les enfants ne restent-

de leurs commis, de leurs maîtresses, les valets de leurs valets. Prenez tout, usurpez tout, et puis versez l'argent à pleines mains; dressez des batteries de canon; élevez des gibets, des roues; donnez des lois, des édits, multipliez les espions, les soldats, les bourreaux, les prisons, les chaînes : pauvres petits hommes, de quoi vous sert tout cela ? vous n'en serez ni mieux servis, ni moins volés, ni moins trompés, ni plus absolus. Vous direz toujours : Nous voulons; et vous ferez toujours ce que voudront les autres.

(1) R. *Inégalité* (Préface). — L'histoire hypothétique des gouvernements est pour l'homme une leçon instructive à tous égards.

(2) SPINOZA, *Tractatus politicus*, chap. V, *De optimo imperii statu*. — Homines enim civiles non nascuntur sed fiunt.

BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, liv. I. DES PRINCIPES DE LA SOCIÉTÉ PARMI LES HOMMES. — ART. 2. « De la société générale du genre humain naît la société civile, c'est-à-dire, celle des États, des peuples et des nations. »

(3) ALGERNON SIDNEY, *Discours sur le Gouvernement*, chap. I, section II. — Il n'y a jamais eu d'homme qui se soit élevé sur les autres que de leur consentement ou par la force. Ce qui est injuste dans son commencement ne peut jamais changer de nature ni devenir légitime par la suite du temps.

(4) ARISTOTE, *Politique*, liv. I, chap. I. — L'association naturelle de tous les instants, c'est la famille. — (Traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, 2e édition, Paris, Dumont, 1848.)

ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout (1). Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père, exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement; et la famille elle-même ne se maintient que par convention (2).

Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme (3). Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même; et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver, devient par là son propre maître.

La famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des

(1) Hobbes, *De Cive*, chap. viii. — Le droit sur les bêtes s'acquiert de la même façon que sur les hommes, à savoir, par la force et par les puissances naturelles.

Id., chap. ix. — ... Le droit de nature veut que le vainqueur soit maître et seigneur du vaincu. D'où s'ensuit que par le même droit un enfant est sous la domination immédiate de celui qui le premier le tient en sa puissance. Or est-il que l'enfant qui vient de naître est en puissance de sa mère avant qu'en celle d'aucun autre, de sorte qu'elle le peut élever ou l'exposer, ainsi que bon lui semble et sans qu'elle en soit responsable à personne. Si, par le contrat de mariage, la femme s'oblige à vivre sous la puissance de son mari, les enfants communs seront sous la domination paternelle à cause que cette même domination étant déjà sur la mère...

Locke, *Gouvernement civil*, chap. v. — Lorsqu'il est parvenu à cet état qui a rendu son père homme libre, le fils devient homme libre aussi.

(2) Locke, *Gouvernement civil*, chap. v. *Du pouvoir paternel.* — Il y a apparence que le gouvernement du père fût établi par un consentement exprès ou tacite des enfants.

(3) Grotius, *Du Droit de la guerre et de la paix*, liv. III, chap. v. — Quoique le pouvoir paternel soit tellement personnel et attaché à la relation de père qu'il ne peut en être séparé ni transporté à autrui, cependant, à en juger par le droit naturel tout seul et indépendamment de la défense des lois civiles, rien n'empêche qu'un père n'engage et ne vende même, s'il le faut, son propre fils lorsqu'il ne trouve pas d'autre moyen de le faire subsister. En effet la nature même est censée donner droit de faire tout ce sans quoi on ne peut obtenir une fin qu'elle prescrit...

Algernon Sidney, *Discours sur le Gouvernement*, chap. ii, section 20. — Tous les hommes du monde étant nés également libres, il ne faut pas imaginer que les uns soient d'humeur à résigner ce qui leur appartient si les

sociétés politiques : le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants (1); et tous, étant nés égaux et libres,

autres ne veulent pas faire la même chose. Le consentement général des hommes qui, d'un commun accord, se dépouillent de telle partie de leur liberté qu'ils jugent à propos pour le bien public est la voix de la nature.

(1) PLATON, *Des lois*, liv. III. — Il paraît que ceux de ce temps-là (après le déluge) ne connaissaient point d'autre gouvernement que le patriarcat, dont on voit encore quelques vestiges en plusieurs lieux, chez les Grecs et les Barbares. Homère dit quelque part que ce gouvernement était celui des Cyclopes. « Ils ne tiennent point de conseil commun. On ne rend point chez eux la justice. Ils demeurent dans des cavernes profondes sur le sommet des hautes montagnes; là, chacun donne des lois à sa femme et à ses enfants, se mettant peu en peine de son voisin. »

Le poète se sert d'une fable pour représenter l'état primitif comme un état sauvage.

Le plus ancien n'y a-t-il point d'autorité par la raison qu'elle lui est transmise de père et mère comme un héritage, de sorte que les autres, rassemblés autour de lui comme des poussins autour de leur mère, ne forment qu'un seul troupeau et vivent soumis à la puissance paternelle et à la plus juste des royautés...

Par suite de cette variété d'usage (des familles), il aura fallu que les diverses familles s'assemblassent en commun et qu'elles chargeassent quelques-uns de leurs membres de divers usages particuliers. Ceux-ci après avoir pris dans chacun de ces usages ce qu'ils jugeaient de meilleur, l'avaient proposé aux chefs et aux conducteurs des familles comme à autant de rois et se seront acquis ainsi le titre de législateurs. Ensuite on aura nommé des chefs et le patriarcat aura fait place à l'aristocratie et à la monarchie.

ARISTOTE, *Politique*, liv. I, chap. 1 (Début). — Tout État est évidemment une association et toute association se forme en vue de quelque bien, puisque les hommes, quels qu'ils soient, ne font jamais rien qu'en vue de ce qui leur paraît être bon. Il est donc clair que toutes associations visent à un bien d'une certaine espèce et que le plus important de tous les biens doit être l'objet de la plus importante des associations, de celle qui renferme toutes les autres, et celle-là, on la nomme précisément État et association politique. Des auteurs n'ont donc pas raison d'avancer que les caractères de roi, de magistrat, de père de famille et de maître se confondent ; c'est supposer qu'entre chacun d'eux, toute la différence est du plus au moins sans être spécifique...

L'association première de plusieurs familles... c'est le village qu'on pourrait justement nommer une colonie naturelle de la famille...

Si les premiers États ont été soumis à des rois et si les grandes nations le sont encore aujourd'hui, c'est que ces États étaient formés d'éléments habitués à l'autorité royale, puisque dans la famille le plus âgé est un véritable roi, et les colonies de la famille ont filialement suivi l'exemple qui leur était donné. Homère a donc pu dire : *Chacun gouverne en maître ses femmes et ses fils*. Dans l'origine, en effet, toutes les familles isolées se gouvernaient ainsi. De là encore cette opinion commune qui soumet les dieux à un roi; car tous les peuples ont eux-mêmes jadis reconnu ou reconnaissent

n'aliènent leur liberté que pour leur utilité (1). Toute la différence est que, dans la famille, l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend; et que, dans l'État, le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples.

Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés : il cite l'esclavage en exemple (2). Sa plus constante manière de raisonner est

encore l'autorité royale et les hommes n'ont jamais manqué de donner leurs habitudes aux dieux, de même qu'ils les représentent à leur image.

Bodin, *La République*, liv. I, chap. vi. — La seconde partie de la définition de république que nous avons posée touche la famille qui est la vraie source et origine de toute république et membre principal d'icelle...

Tout ainsi donc que la famille bien conduite est la vraie image de la république, et la puissance domestique semble à la puissance souveraine; aussi est-ce le droit gouvernement de la maison le vrai modèle du gouvernement de la république. Et tout ainsi que les membres, chacun en particulier, faisant leur devoir, tout le corps se porte bien, aussi les familles étant bien gouvernées, la république ira bien.

(1) Bodin, *La République*, liv. I, chap. iv. — Le mot de puissance est propre à tous ceux qui ont pouvoir de commander à autruy. Ainsi le prince, dit Sénèque, commande aux sujets, le magistrat aux citoyens, le père aux enfans, le maistre aux disciples, le capitaine aux soldats, le seigneur aux esclaves. Mais de tous ceux-là, il n'y en a pas un à qui la nature donne aucun pouvoir de commander et moins encore d'asservir autruy, hormis au père qui est la vraie image du grand Dieu souverain.

(2) Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, liv. I, chap. iii. — On tire un autre argument de ce que disent les philosophes, que tout pouvoir est établi en faveur de ceux qui sont gouvernés et non pas en faveur de ceux qui gouvernent, d'où il s'ensuit, à ce que l'on prétend, que ceux qui sont gouvernés sont au-dessus de ceux qui gouvernent, puisque la fin est plus considérable que les moyens. Mais il n'est pas vrai généralement et sans restrictions que tout pouvoir soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés. Il y a des pouvoirs qui, par eux-mêmes, sont établis en faveur de celui qui gouverne, comme le pouvoir d'un maître sur son esclave...

Il y a d'autres pouvoirs qui tendent à l'utilité commune de celui qui commande et de celui qui obéit, comme l'autorité du mari sur sa femme. Aussi, rien n'empêche qu'il n'y ait des gouvernements civils qui soient établis pour l'avantage du souverain, comme les royaumes qu'un prince acquiert par droit de conquête sans que pour cela on puisse traiter ces gouvernements de tyranniques... Il y en peut aussi avoir d'autres dont l'établissement ait pour but l'utilité réciproque du souverain et des sujets, comme quand un peuple qui ne se sent pas en état de se défendre, se met sous la domination d'un prince puissant. Je ne nie pas, du reste, que dans l'établissement de la plupart des gouvernements civils, on ne se propose directement l'utilité des sujets; mais, il ne s'ensuit pas, comme on le veut,

d'établir toujours le droit par le fait (*a*). On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non plus favorable aux tyrans.

Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartiènt à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain : et il paraît, dans tout son livre, pencher pour le premier avis : c'est aussi le sentiment de Hobbes. Ainsi voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer.

Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'empereur Caligula, concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes (1).

Le raisonnement de ce Caligula revient à celui de Hobbes et de Grotius. Aristote, avant eux tous, avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage, et les autres pour la domination (2).

Aristote avait raison; mais il prenait l'effet pour la cause.

que les peuples soient au-dessus des rois, car les tuteurs ont sans doute été établis pour le bien des pupilles et cependant la tutelle donne au tuteur un pouvoir sur ses pupilles...

(*a*) « Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus; et on s'est entêté mal à propos quand on s'est donné la peine de les trop étudier. » (*Traité des intérêts de la France avec ses voisins,* par M. le marquis d'Argenson.) Voilà précisément ce qu'a fait Grotius. (Note du *Contrat Social*, édition de 1762.) L'ouvrage, alors manuscrit, du marquis d'Argenson a été imprimé chez Rey, à Amsterdam, 1765.

(1) « Caius s'efforçant de se faire croire Dieu, on dit qu'au commencement de cette folle appréhension, il usa de ce propos : à tout ainsi que les pastoureaux des animaux comme bouviers, chevriers, bergers ne sont ni chèvres, ni bœufs, ni agneaux, ains sont hommes d'une meilleure condition et qualité, aussi faut penser que moi qui suis le Gouverneur de ce très bon troupeau d'hommes suis différent des autres et que je ne tiens point de l'homme mais d'une part plus grande et plus divine (Œuvres de Philon traduites par Bellier, Paris, 1598). »

(2) Aristote, *Politique*, liv. I, chap. 1. — La nature, par des vues de

Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement (*a*). S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.

Je n'ai rien dit du roi Adam, ni de l'empereur Noé, père de trois grands monarques qui se partagèrent l'univers, comme firent les enfants de Saturne, qu'on a cru reconnaître en eux. J'espère qu'on me saura gré de cette modération; car, descendant directement de l'un de ces princes, et peut-être de la branche aînée, que sais-je si, par la vérification des titres, je ne me trouverais point le légitime roi du genre humain? Quoi qu'il en soit, on ne peut disconvenir qu'Adam n'ait été souverain du monde, comme Robinson de son île, tant qu'il en fut le seul habitant, et ce qu'il y avait de commode dans cet empire était que le monarque, assuré sur son trône, n'avait à craindre ni rébellions, ni guerres, ni conspirateurs.

CHAPITRE III

DU DROIT DU PLUS FORT

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot? La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité

conservation, a créé certains êtres pour commander et d'autres pour obéir. C'est elle qui a voulu que l'être doué de raison et de prévoyance commandât en maître; de même encore la nature a voulu que l'être capable, par ses facultés corporelles, d'exécuter des ordres, obéît en esclave; et c'est par là que l'intérêt du maître et celui de l'esclave se confondent...

(*a*) Voy. un petit traité de Plutarque, intitulé : *Que les betes usent de la raison*. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause : toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement; et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de *droit* n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances (1). Si cela veut dire : Cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu; je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue (2); mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais, quand je pourrais la soustraire, suis-je, en conscience, obligé de la donner? car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

(1) R. *Lettre à M. de Beaumont.* — Si le traité du *Contrat social* n'existait pas, et qu'il fallût prouver de nouveau les grandes vérités que j'y développe, les compliments que vous faites à mes dépens aux puissances seraient un des faits que je citerais en preuve; et le sort de l'auteur en serait un autre encore plus frappant.

(2) BOSSUET, *5e Avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu.* — Dieu qui est le père et le protecteur de la société humaine, qui a ordonné les rois pour la maintenir, qui les a appelés ses christs, qui les a faits ses lieutenants et qui leur a mis l'épée en main pour exercer sa justice, a bien voulu, à la vérité, que la religion fût indépendante de leur puissance et s'établît dans leurs États malgré les efforts qu'ils feraient pour la détruire; mais il a voulu en même temps que, bien loin de troubler le repos de leurs empires ou d'affaiblir leur autorité, elle la rendît plus inviolable et montrât par la patience qu'elle inspirait à ses défenseurs, que l'obéissance qu'on leur doit est à toute épreuve.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours (1).

CHAPITRE IV

DE L'ESCLAVAGE

Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes.

Si un particulier, dit Grotius, peut aliéner sa liberté et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il pas aliéner la sienne et se rendre sujet d'un roi (2)?

(1) PLATON, *Des Lois,* liv. III. — Dans tous les États, grands ou petits, et pareillement dans les familles, quels sont les titres en vertu desquels les uns commandent et les autres obéissent?... Le premier de ces titres n'est-ce pas la qualité de père et de mère, et n'est-il pas reçu chez toutes les nations que les parents ont un empire naturel sur leurs enfants?...

Le second titre est la noblesse, qui assujettit les conditions inférieures aux supérieures. Le troisième est l'âge... Le quatrième, n'est-ce pas ce qui assure aux maîtres des droits sur leurs esclaves?... Le cinquième est, je pense, celui qui veut que le plus fort commande au plus faible. C'est là un empire auquel on est bien forcé de se soumettre. C'est aussi le plus commun à tous les êtres, et, comme dit Pindare le Thébain, *il a son droit dans la nature.* Mais de tous les titres le plus juste est le sixième, qui ordonne à l'ignorant d'obéir et au sage de gouverner et de commander. Mettons le sort pour le septième titre, fondé sur le bonheur et sur une certaine prédilection des dieux...

GRIMM, *Correspondance littéraire, décembre 1765.* — Ne soyons pas enfants et n'ayons pas peur des mots... De fait, il n'y a pas d'autre droit dans le monde que le droit du plus fort, et, puisqu'il faut le dire, ce droit est le seul légitime. Le monde moral est un composé de forces comme le monde physique; ne vouloir pas que le plus fort soit le maître, c'est à peu près aussi raisonnable que de ne pas vouloir qu'une pierre de cent livres pesant pèse plus qu'une pièce de vingt livres... Que ce soit par la force des armes ou par celle de la persuasion, ou par celle de l'autorité paternelle que les hommes aient été subjugués dès le commencement, cela est égal; le fait est qu'il n'ont pu éviter d'être soumis et qu'ils le seront toujours...

(2) GROTIUS, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. I, chap. III. — Il est permis à chaque homme en particulier de se rendre esclave de qui il veut, comme cela paraît par la loi des anciens Hébreux et par celle des

Il y a là bien des mots équivoques qui auraient besoin d'explication; mais tenons-nous-en à celui d'*aliéner*. Aliéner, c'est donner ou vendre. Or, un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas; il se vend tout au moins pour sa subsistance; mais un peuple, pourquoi se vend-il? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance, il ne tire la sienne que d'eux; et, selon Rabelais, un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne, à condition qu'on prendra aussi leur bien? Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver.

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile; soit : mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions? Qu'y gagnent-ils si cette tranquillité même est une de leurs misères? On vit tranquille aussi dans les cachots : en est-ce assez pour s'y trouver bien? Les Grecs enfermés dans l'antre du Cyclope y vivaient tranquilles, en attendant que leur tour vînt d'être dévorés (1).

Romains; pourquoi donc un peuple libre ne pourrait-il pas se soumettre à une ou plusieurs personnes en sorte qu'il leur transférât entièrement le droit de gouverner sans s'en réserver aucune partie? Il ne servirait de rien de dire qu'on ne présume pas un transport de droit si étendu, car il ne s'agit point ici des présomptions sur lesquelles on doit décider dans un doute mais de ce qui peut se faire légitimement. En vain aussi allègue-t-on les inconvénients qui naissent ou qui peuvent naître de là; car on ne saurait imaginer aucune forme de gouvernement qui n'ait ses incommodités, et d'où il n'y ait quelque chose à craindre... Ce n'est point par l'excellence d'une certaine forme de gouvernement, sur quoi les opinions sont fort partagées, qu'il faut juger du droit qu'a le souverain sur ses sujets, mais par l'étendue de la volonté de ceux qui ont conféré ce droit.

(1) Locke, *Gouvernement civil*, chap. xviii. *De la Dissolution des gouvernements.* — Cette paix, qu'il y aurait entre les grands et les petits, entre les puissants et les faibles, serait semblable à celle qu'on prétendrait y avoir entre les loups et les agneaux lorsque les agneaux se laisseraient déchirer et dévorer paisiblement par les loups. Ou si l'on veut, considérons la caverne de Poliphème comme un modèle parfait d'une paix semblable. Le gouvernement auquel Ulysse et ses compagnons s'y trouvaient soumis était le plus agréable du monde. Il n'y avait autre chose à faire qu'à souffrir avec quiétude qu'on les dévorât. Et qui doute qu'Ulysse qui était un personnage si prudent ne prêchât alors l'obéissance passive, et n'exhortât à une soumission

Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous : la folie ne fait pas droit.

Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants (1); ils naissent hommes et libres; leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux (2). Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition; car un tel don est contraire aux fins de la nature, et passe les droits de la paternité. Il faudrait donc,

entière, en représentant à ses compagnons combien la paix est importante et nécessaire aux hommes et en faisant voir les inconvénients qui pourraient arriver s'ils entreprenaient de résister à Poliphème qui les avait en son pouvoir.

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. XV, chap. II-VI. ESCLAVAGE. — Cette qualité (la liberté) de l'État populaire est même une partie de la souveraineté. Vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une telle extravagance qu'on ne peut pas la supposer dans un homme. Si la liberté a un prix pour celui qui l'achète, elle est sans prix pour celui qui la vend. La loi civile qui a permis aux hommes le partage des biens n'a pu mettre au nombre des biens une partie des hommes qui doivent faire ce partage. La loi civile qui restitue sur les contrats qui contiennent quelque lésion ne peut s'empêcher de restituer contre un accord qui contient la lésion la plus énorme de toutes...

Si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né.

(2) LOCKE, *Gouvernement civil*, chap. VII. *Du Commencement des sociétés politiques.* — Et aujourd'hui, ceux qui sont nés sous un gouvernement établi et ancien ont autant de droit et de liberté qu'on en a jamais eu et qu'ils en pourraient avoir s'ils étaient nés dans un désert dont les habitants ne reconnaîtraient nulles lois et ne vivraient sous aucun règlement.

J'avoue que l'homme est obligé d'exécuter et accomplir les promesses qu'il a faites pour soi et de se conduire conformément aux engagements dans lesquels il est entré; mais il ne peut par aucune convention lier ses enfants ou sa postérité.

Il est clair par la pratique des gouvernements aussi bien que par les lois de la droite raison, qu'un enfant ne naît sujet d'aucun pays ni d'aucun gouvernement. Il demeure sous la tutelle et l'autorité de son père jusqu'à ce qu'il soit parvenu à l'âge de discernement; alors il est homme libre, il est dans la liberté de choisir le gouvernement sous lequel il trouve bon de vivre et de s'unir au corps politique qui lui plaît le plus.

pour qu'un gouvernement arbitraire fût légitime, qu'à chaque génération le peuple fût le maître de l'admettre ou de le rejeter : mais alors ce gouvernement ne serait plus arbitraire.

Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme (1); et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens?

Grotius et les autres tirent de la guerre une autre origine du prétendu droit d'esclavage. Le vainqueur ayant, selon eux, le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie aux dépens de sa liberté; convention d'autant plus légitime qu'elle tourne au profit de tous deux (2).

(1) PLATON, *Des Lois*, liv. VI. — Il est évident que l'homme, animal difficile à manier, ne consent qu'avec une peine infinie à cette distinction d'homme libre et d'esclave, de maître et de serviteur, introduite par la nécessité. — Eh bien? — Par conséquent, l'esclave est une possession très embarrassante...

(2) GROTIUS, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. III, chap. VII. — Pour ce qui est des effets d'un tel esclavage, ils sont sans bornes, et les plus grandes cruautés que les maîtres exercent demeurent impunies... La raison, pour tout ce dont nous venons de parler, a été établie par le droit des gens; c'est afin que l'espérance de tant d'avantages qu'on retirerait de la possession d'un esclave engageât ceux qui étaient en guerre à s'abstenir volontiers de faire mourir leurs prisonniers ou sur-le-champ ou quelque temps après, comme ils pouvaient le faire en vertu du droit souverainement rigoureux que leur donnaient les droits de la guerre... Le jurisconsulte Pomponius tire de là l'étymologie du mot dont on se sert en latin pour

Mais il est clair que ce prétendu droit de tuer les vaincus ne résulte en aucune manière de l'état de guerre. Par cela seul que les hommes, vivant dans leur primitive indépendance, n'ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis (1). C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre; et l'état

dire d'un esclave : « On les appela serfs, dit-il, parce que les généraux d'armées les vendaient, et par là leur conservaient la vie. »

PUFENDORF, *Des devoirs de l'homme et du citoyen*, traduit par Barbeyrac, 6e édition, 1748, liv. II, chap. I. — On acquiert, en cela, et pour employer l'expression commune, l'on s'empare de la souveraineté par voie de conquête, lorsque ayant un juste sujet de faire la guerre à un peuple on le réduit, par la supériorité de ses armes, à la nécessité de se soumettre désormais à notre empire. Cette conquête légitime est fondée sur ce que le vainqueur qui aurait pu, s'il eût voulu, user à la rigueur du droit de la guerre, en ôtant la vie aux vaincus, leur permet de la racheter en consentant à la perte de leur liberté, comme au moindre de leurs maux inévitables, par où il exerce d'ailleurs un acte louable de clémence; mais encore on peut dire que les vaincus s'étant engagés à la guerre avec lui après l'avoir offensé et lui avoir refusé la juste satisfaction qu'ils lui devaient, ils se sont exposés par là au sort des armes et ont tacitement consenti par avance à toutes les conditions que le vainqueur leur imposerait.

LOCKE, *Gouvernement civil*, chap. VI. *De la Société politique ou civile.* — Il y a une autre sorte de serviteurs que nous appelons d'un nom particulier : *esclaves*, et qui ayant été faits prisonniers dans une juste guerre sont, par *le droit de la nature*, sujets à la domination absolue et au pouvoir arbitraire de leur maître. Ces gens-là ayant mérité de perdre la vie, à laquelle ils n'ont plus de droit par conséquent, non plus aussi qu'à leur liberté ni à leurs biens, et se trouvant dans l'état d'*esclavage* qui est incompatible avec la jouissance d'aucun bien propre, ils ne sauraient être considérés en cet état comme membres de la *société civile* dont la fin principale est de conserver et maintenir les biens propres.

(1) HOBBES, *De Cive* (Trad. Sorbière, préface). — ... Les anciens révéraient la puissance souveraine comme une divinité visible, soit qu'elle fût renfermée en un seul homme ou qu'elle fût recueillie en une assemblée. Et ils n'avaient garde de se joindre comme ils font aujourd'hui aux ambitieux ou à ces désespérés auxquels ils prêtent la main pour renverser d'un commun effort l'état de leur patrie...

Si quelqu'un montre par de très fortes raisons qu'il n'y a aucunes doctrines recevables et authentiques touchant le juste et l'injuste, le bien et le mal, outre les lois qui sont établies en chaque république, qu'il n'appartient à personne de s'enquérir si une action sera bonne ou mauvaise, hormis à ceux auxquels l'État a commis l'interprétation de ses ordonnances; certainement celui qui prendra cette peine, non seulement il montrera le chemin de la paix, mais il fera voir aussi les détours et les routes obscures de la

de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d'homme à homme ne peut exister, ni dans l'état de nature (1), où il n'y a point de propriété constante, ni dans l'état social, où tout est sous l'autorité des lois.

Les combats particuliers, les duels, les rencontres, sont

sédition, ce qui est un des plus utiles travaux auxquels un homme désireux du bien public puisse occuper sa pensée...

Je mets d'abord pour premier principe que l'expérience fait connaître à chacun et que personne ne nie, que les esprits des hommes sont de cette nature que si ils ne sont retenus par la crainte de quelque commune puissance, ils se craindront les uns les autres, ils vivront entre eux en une continuelle défiance et comme chacun aura le droit d'employer ses propres forces à la poursuite de ses intérêts, il en aura aussi nécessairement la volonté...

Je fais voir premièrement que la condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition permettez-moi de nommer l'état de la nature), n'est autre que celle d'une guerre de tous contre tous, et que durant cette guerre, il y a droit général de tous sur toutes choses. Ensuite, que tous les hommes désirent, par une nécessité naturelle, de se tirer de cet odieux et misérable état dès qu'ils en reconnaissent la misère. Ce qu'ils ne peuvent point faire, s'ils ne conviennent entre eux de céder de leurs prétentions et de leur droit sur toutes choses,

Après cela, je montre quels droits il faut que chaque particulier qui entre dans la société civile cède nécessairement au souverain (soit que toute l'autorité soit donnée à un seul homme ou à une assemblée), de sorte, que s'il n'en était fait transaction, il n'y aurait aucune société établie, et le droit de tous sur toutes choses, c'est-à-dire le droit de guerre demeurerait encore.

Encore que j'aie tâché de persuader par quelques raisons que j'ai mises dans le dixième chapitre que la monarchie est plus commode que les autres formes de gouvernement (laquelle seule chose j'avoue que je n'ai pas démontrée dans ce livre, mais soutenue avec probabilité et avouée comme problématique), toutefois je dis assez expressément en divers endroits qu'il faut donner à toutes sortes d'États une égale et souveraine puissance.

Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, chap. II. — Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si compliquée et dépend de tant d'autres idées que ce ne serait pas celle qu'on aurait d'abord.

(1) Aristote, *Politique*, liv. I, chap. III. — D'autres (hommes) subsistent de proie...

Aussi la guerre est-elle encore en quelque sorte un moyen naturel d'acquérir, puisqu'elle comprend cette chasse que l'on doit donner aux bêtes fauves et aux hommes qui, nés pour obéir, refusent de se soumettre; c'est une guerre que la nature elle-même a faite légitime.

... La politique même ne fait pas les hommes; elle les prend tels que la nature les lui donne et elle en use.

des actes qui ne constituent point un état; et à l'égard des guerres privées, autorisées par les Établissements de Louis IX, roi de France, et suspendues par la paix de Dieu, ce sont des abus du gouvernement féodal, système absurde s'il en fut jamais, contraire aux principes du droit naturel et à toute bonne politie.

La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens (*a*), mais comme soldats; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs. Enfin chaque État ne peut avoir pour ennemis que d'autres États, et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport.

Ce principe est même conforme aux maximes établies de tous les temps et à la pratique constante de tous les peuples policés. Les déclarations de guerre sont moins des avertissements aux puissances qu'à leurs sujets. L'étranger, soit roi, soit particulier, soit peuple, qui vole, tue ou détient les sujets, sans déclarer la guerre au prince, n'est pas un ennemi, c'est un brigand. Même en pleine guerre, un prince juste s'empare bien, en pays ennemi, de tout ce qui appartient au public; mais il respecte la personne et les

(*a*) Les Romains, qui ont entendu et plus respecté le droit de la guerre qu'aucune nation du monde, portaient si loin le scrupule à cet égard qu'il n'était pas permis à un citoyen de servir comme volontaire sans s'être engagé expressément contre l'ennemi, et nommément contre tel ennemi. Une légion où Caton le fils faisait ses premières armes sous Popilius ayant été réformée, Caton le père écrivit à Popilius que, s'il voulait bien que son fils continuât de servir sous lui, il fallait lui faire prêter un nouveau serment militaire, parce que, le premier étant annulé, il ne pouvait plus porter les armes contre l'ennemi. Et le même Caton écrivit à son fils de se bien garder de se présenter au combat qu'il n'eût prêté ce nouveau serment. Je sais qu'on pourra m'opposer le siège de Clusium et d'autres faits particuliers. Mais moi je cite des lois, des usages. Les Romains sont ceux qui ont le moins souvent transgressé leurs lois; et ils sont les seuls qui en aient eu d'aussi belles. (Note du *Contrat social*, édition de 1782.)

biens des particuliers; il respecte des droits sur lesquels sont fondés les siens. La fin de la guerre étant la destruction de l'État ennemi, on a droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main; mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, cessant d'être ennemis ou instruments de l'ennemi, ils redeviennent simplement hommes, et l'on n'a plus de droit sur leur vie. Quelquefois on peut tuer l'État sans tuer un seul de ses membres : or la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin. Ces principes ne sont pas ceux de Grotius; ils ne sont pas fondés sur des autorités de poètes; mais ils dérivent de la nature des choses et sont fondés sur la raison (1).

A l'égard du droit de conquête, il n'a d'autre fondement que la loi du plus fort. Si la guerre ne donne point au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus, ce droit qu'il n'a pas ne peut fonder celui de les asservir. On n'a le droit de tuer l'ennemi que quand on ne peut le faire esclave; le droit de le faire esclave ne vient donc pas du droit de le tuer : c'est donc un échange inique de lui faire acheter au prix de sa liberté sa vie, sur laquelle on n'a aucun droit (2). En établissant le droit de vie et de mort sur

(1) Grotius, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. III, chap. vii. — Si l'on peut réduire à un esclavage personnel chaque particulier du parti de l'ennemi qui est tombé entre nos mains, comme nous venons de le faire voir dans le chapitre précédent, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'on puisse aussi imposer à tout le corps des ennemis, soit qu'il fasse un État entier ou seulement partie de l'État, une sujétion ou purement civile ou purement despotique ou qui tienne de l'une et de l'autre. C'est le raisonnement que Sénèque le père mit dans la bouche d'un rhéteur plaidant pour le maître d'un esclave olynthien. « Il avait été pris par droit de guerre, dit-il, je l'ai acheté. Il est de votre intérêt, ô Athéniens! de me maintenir dans mes droits, autrement il faudrait que vous vous réduisissiez aux anciennes limites de votre État en rendant tout ce que vous avez conquis. »

(2) Bodin, *La République*, liv. I, chap. v. — De dire que c'est une charité louable garder le prisonnier qu'on peut tuer, c'est la charité des voleurs et corsaires qui se glorifient d'avoir donné la vie à ceux qu'ils n'ont pas tués.

Encore moins y a de charité de garder les captifs pour en tirer gain et profit comme de bestes. Et qui est celui qui épargne la vie du vaincu, s'il en peut tirer plus de profit en le tuant qu'en lui sauvant la vie?

le droit d'esclavage, et le droit d'esclavage sur le droit de vie et de mort, n'est-il pas clair qu'on tombe dans le cercle vicieux?

En supposant même ce terrible droit de tout tuer, je dis qu'un esclave fait à la guerre, ou un peuple conquis, n'est tenu à rien du tout envers son maître, qu'à lui obéir autant qu'il y est forcé (1). En prenant un équivalent à sa vie, le vainqueur ne lui en a point fait grâce : au lieu de le tuer sans fruit, il l'a tué utilement. Loin donc qu'il ait acquis sur lui nulle autorité jointe à la force, l'état de guerre subsiste entre eux comme auparavant, leur relation même en est l'effet; et l'usage du droit de la guerre ne suppose aucun traité de paix (2). Ils ont fait une convention, soit; mais cette convention, loin de détruire l'état de guerre, en suppose la continuité (3).

Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégi-

(1) Aristote, *Politique*, liv. I, chap. ii. — Il y a quelques gens qui frappés de ce qu'ils croient un droit, et une loi a toujours quelque apparence de droit, avancent que l'esclavage est juste quand il résulte du fait de la guerre. Mais c'est se contredire, car le principe de la guerre elle-même peut être injuste, et l'on n'appellera jamais esclave celui qui ne méritera pas de l'être.

Il faut de toute nécessité convenir que certaines personnes seraient partout esclaves et que d'autres ne sauraient l'être nulle part.

Le pouvoir du maître et celui du magistrat sont bien distincts... l'un concerne les hommes libres, l'autre des esclaves par nature.

(2) Grotius, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. xxii. — Un autre sujet injuste de guerre, c'est le désir de recouvrer sa liberté, qu'il s'agisse de celle des particuliers ou de celle d'un État, comme si c'était un droit que chacun a naturellement et pour toujours. Car quand on dit que les hommes et les peuples sont naturellement libres, cela doit s'entendre d'un droit naturel qui précède tout acte humain, et d'une exemption d'esclavage, mais non pas d'une incompatibilité absolue avec l'esclavage; c'est-à-dire que personne n'est naturellement esclave, mais que personne n'a le droit de ne le devenir jamais; en ce dernier sens, personne n'est libre. On peut rapporter ici ce mot des anciens auteurs, que personne n'est naturellement ni libre ni esclave, mais que la fortune impose ensuite à chacun l'un ou l'autre de ces noms. (Sénèque, *Controverses*.)

(3) Locke, *Gouvernement civil*, chap. iii, de l'Esclavage. — L'esclavage n'est rien autre chose que l'état de guerre continué entre un légitime conquérant et un prisonnier.

time, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, *esclave* et *droit,* sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé : « Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira. »

CHAPITRE V

QU'IL FAUT TOUJOURS REMONTER A UNE PREMIÈRE CONVENTION

Quand j'accorderais tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs du despotisme n'en seraient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef; c'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public, ni corps politique (1). Cet homme,

(1) Machiavel, *Discours sur Tite-Live*, liv. I, chap. iii. — Tous les écrivains qui se sont occupés de législation (et l'histoire est remplie d'exemples qui les appuient) s'accordent à dire que quiconque veut fonder un État et lui donner des lois doit supposer d'avance les hommes méchants et toujours prêts à déployer ce caractère de méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion...

Hobbes, *De Cive*, chap. x. — Je laisse à part que l'empire paternel, institué de Dieu à la création du monde, était un gouvernement monarchique, que les autres formes de républiques en sont dérivées et se sont faites des débris de la royauté... que le peuple de Dieu, dans l'Ancien Testament, a été gouverné par des rois... je ne dois pas agir par témoignages et par exemples dans un ouvrage, où je ne veux employer que la force du raisonnement.

Bossuet, 5e *Avertissement sur les lettres du ministre Jurieu.* — A regarder les hommes comme ils sont naturellement, et avant tout gouvernement établi, on ne trouve que l'anarchie, c'est-à-dire dans tous les hommes une liberté farouche et sauvage où chacun peut tout prétendre et en même temps tout contester, où tous sont en garde et par conséquent en guerre conti-

eût-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé. Si ce même homme vient à périr, son empire, après lui, reste épars et sans liaison, comme un chêne se dissout et tombe en un tas de cendres après que le feu l'a consumé (1).

Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi (2). Selon

nuelle contre tous... Loin que le peuple en cet état soit souverain, il n'y a même pas de peuple en cet état. Il peut bien y avoir des familles et encore mal gouvernées et mal assurées, il peut bien y avoir une troupe, un amas de monde, une multitude confuse, mais il ne peut y avoir de peuple, parce qu'un peuple suppose déjà quelque chose qui réunisse quelque conduite réglée et quelque droit établi... C'est néanmoins du fond de cette anarchie que sont sorties toutes les formes de gouvernement, la monarchie, l'aristocratie, l'état populaire et les autres, et c'est ce qu'ont voulu dire ceux qui ont dit que toutes sortes de magistratures et de puissances légitimes tenaient originairement de la multitude ou du peuple. Mais il ne faut pas conclure de là avec M. Jurieu, que le peuple, comme un souverain, ait distribué les pouvoirs à un chacun; car, pour cela, il faudrait déjà qu'il y eût un souverain ou un peuple réglé que nous voyons qui n'était pas. Il ne faut pas non plus s'imaginer que la souveraineté ou la puissance publique soit une chose comme subsistante, qu'il faille avoir pour la donner; elle se forme et résulte de la cession des particuliers lorsque, fatigués de l'état où tout le monde est le maître, et où personne ne l'est, ils se sont persuadés de renoncer à ce droit qui met tout en confusion, et à cette liberté qui fait tout craindre à tout le monde, en faveur d'un gouvernement dont on convient.

(1) Spinoza, *Tractatus politicus.* — Civitas, cujus subditi metu territi arma non capiunt potius dicenda est quod sine bello est quam quod pacem habeat. *Pax* enim non belli privatio sed virtus est quæ ex animi fortitudine oritur; est namque obsequium constans voluntas id exsequendi quod ex communi civitatis decreto fieri debeat. Illa præterea civitas cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo quam civitas dici potest.

(2) Grotius, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. I, chap. iii. — Ici il faut d'abord rejeter l'opinion de ceux qui prétendent que la puissance souveraine appartient toujours et sans exception au peuple, en sorte qu'il ait droit de réprimer et de punir les rois toutes les fois qu'ils abusent de leur autorité. Il n'y a point de personne sage et éclairée qui ne voie combien une telle pensée a causé de maux et en peut encore causer si une fois les esprits en sont bien persuadés. Voici les raisons dont je me sers pour la réfuter...

Il est permis à chaque homme en particulier de se rendre esclave de qui il veut... pourquoi donc un peuple libre ne pourrait-il pas se soumettre à une on plusieurs personnes, en sorte qu'il leur transférât entièrement le droit de gouverner sans s'en réserver aucune partie? Il ne servirait à rien de dire qu'on ne présume pas un transport de droit si étendu, car il ne

Grotius, un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. Ce don même est un acte civil; il suppose une délibération publique. Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple; car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société.

En effet, s'il n'y avait point de convention antérieure, où serait, à moins que l'élection ne fût unanime, l'obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand? Et d'où cent qui veulent un maître ont-ils le droit de voter pour dix qui n'en veulent point? La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose, au moins une fois, l'unanimité (1).

CHAPITRE VI

DU PACTE SOCIAL

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet

s'agit point ici des présomptions sur lesquelles on doit décider dans un doute, mais de ce qui peut se faire légitimement...

Ce que j'ai dit, du reste, ne tend pas seulement à faire respecter et maintenir l'autorité souveraine d'un monarque dans les lieux où elle est établie. Il faut dire la même chose et pour les mêmes raisons des principaux de l'État qui ont autant de pouvoir qu'un roi lorsqu'ils gouvernent à l'exclusion et indépendamment du peuple.

(1) HOBBES, *De Cive*, chap. VI. — La souveraineté a été établie par la force des pactes que les sujets ont faits entre eux; or, comme toutes les conventions empruntent leur force de la volonté de ceux qui contractent, elles dépendent aussi du consentement de ces mêmes personnes. Mais encore que ce raisonnement fût véritable, je ne vois pas à quel juste sujet il y aurait à craindre pour les souverains. Car, puisqu'on suppose que tous les particuliers se sont obligés mutuellement les uns aux autres, s'il arrive qu'un seul d'entre eux soit d'avis contraire, tous les autres ensemble ne devront pas passer outre...

état (1). Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être (2).

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui

(1) PLATON, *La République*, liv. II. — Glaucon : Écoute donc quelle est, selon l'opinion commune, la nature et l'origine de la justice. C'est, dit-on, un bien en soi de commettre l'injustice et un mal de la souffrir. Mais il y a plus de bien à la commettre que de mal à la souffrir. C'est pourquoi les hommes ayant essayé des deux et s'étant nui longtemps les uns aux autres, les plus faibles ne pouvant éviter les attaques des plus forts ni les attaquer à leur tour, jugèrent qu'il était de l'intérêt commun d'empêcher qu'on ne fît et qu'on ne reçût aucun dommage. De là prirent naissance les lois et les conventions. On appela juste et légitime ce qui fut ordonné par la loi. Telle est l'origine et l'essence de la justice. Elle tient le milieu entre le plus grand bien, qui consiste à pouvoir être injuste impunément, et le plus grand mal, qui est de ne pouvoir se venger de l'injure qu'on a soufferte. On s'est attaché à la justice, non qu'elle soit un bien en elle-même, mais parce que l'impuissance où l'on est de nuire aux autres la fait regarder comme telle. Car celui qui peut être injuste et qui est vraiment homme n'a garde de s'assujettir à une pareille convention, ce serait folie de sa part...

Socrate : Ce qui donne naissance à la société, n'est-ce pas l'impuissance où chaque homme se trouve de se suffire à lui-même et le besoin qu'il éprouve de beaucoup de choses... Bâtissons un État par la pensée. Ce seront nos besoins, évidemment, qui en seront le fondement.

ARISTOTE, *Politique*, liv. I, ch. I. — La nature pousse donc instinctivement tous les hommes à l'association politique. Le premier qui l'institua rendit un immense service, car si l'homme parvenu à toute sa perfection est le premier des animaux, il en est aussi bien le dernier quand il vit sans loi et sans justice. Il n'est rien de plus monstrueux, en effet, que l'injustice armée...

La justice est une nécessité sociale, comme le droit est la règle de l'association politique, et la décision du juste est ce qui constitue le droit.

MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, liv. I, chap. III, DES LOIS POSITIVES. — Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse, L'égalité qui était entre eux cesse et l'état de guerre commence.

Chaque société particulière vient à sentir sa force, ce qui produit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers dans chaque société commencent à sentir leur force, ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société, ce qui fait entre eux un état de guerre.

Ces deux sortes d'état de guerre font établir des lois parmi les hommes.

Une société ne saurait subsister sans gouvernement. *La réunion de toutes les forces particulières*, dit très bien Gravina, *forme ce qu'on appelle l'état politique.*

(2) BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. I (Conclusion). — Pour conclure tout ce livre et le réduire en abrégé : la société humaine peut être considérée en deux manières : Ou en tant qu'elle embrasse tout le genre humain comme une grande famille; ou en tant qu'elle se réduit

existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit? Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution (1).

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits, et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

en nations ou en peuples composés de plusieurs familles particulières qui ont chacune leurs droits. La société, considérée dans ce dernier sens, s'appelle société civile. On la peut définir, selon les choses qui ont été dites, société d'hommes unis ensemble sous le même gouvernement et sous les mêmes lois. Par ce gouvernement et ces lois, le repos et la vie de tous les hommes sont mis, autant qu'il se peut, en sûreté. Quiconque donc n'aime pas la société civile dont il fait partie, c'est-à-dire, l'État où il est né, est ennemi de lui-même et de tout le genre humain.

(1) R. *Manuscrit de Neuchâtel.* — Le peuple ne peut contracter qu'avec lui-même, car s'il contractait avec ses officiers, comme il les rend dépositaires de toute sa puissance, et qu'il n'y aurait aucun garant du contract, ce ne serait pas contracter avec eux, ce serait réellement se mettre à leur discrétion.

Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule : savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ; car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer : car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine (1).

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne;

(1) HOBBES, *Léviathan*, chap. XVII. *De causa, generatione et definitione civitatis.* — Communem autem potentiam constituendi quæ homines tum ab invasione exterorum tum ab injuriis mutuis tueri possit, ita ut propriæ industriæ et telluris fructu contenti vivant et alantur; unica via hæc est ut potentiam et vim suam omnem in hominem vel hominum cœtum unum uniusquisque transferat unde voluntates omnium ad unicam reducantur, id est ut unus homo vel cœtus unus personam gerat uniuscujusque hominis singularis; utque unusquisque authorem se esse fateatur actionum omnium quas gerit persona illa ejusque voluntati et judicio voluntatem suam submittat. Est autem hoc aliquid amplius quam consensio aut concordia. Est enim in personam unam vere omnium unio; quod fit per factum uniuscujusque cum unoquoque, tanquam si unicuique unusquisque diceret : *Ego huic homini (vel huic cœtui) authoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione ut tu quoque tuam authoritatem et jus tuum tui regendi in eumdem transferas.* Quo facto multitudo illa una persona est et vocatur civitas et respublica. Atque hæc est generatio magni illius *Leviathan,* vel (ut dignius loquar) *mortalis Dei,* cui pacem et protectionem sub Deo immortali debemus omnem...

Is autem qui civitatis personam gerit *summam* habere dicetur *potestatem,* cæteri omnes *Subditi* et *Cives* appellantur.

LOCKE, *Gouvernement civil,* ch. VI. — Partout où il y a des gens qui n'ont point de règlements stables et quelque commun juge auxquels ils puissent appeler sur la terre, pour la décision des disputes de droit qui sont capables de s'élever entre eux, on y est toujours dans l'état de nature et exposé à tous les inconvénients qui l'accompagnent, avec cette seule et malheureuse différence qu'on y est sujet ou plutôt esclave d'un prince absolu, au lieu que dans l'état ordinaire de nature, chacun a la liberté de juger de son propre droit, de le maintenir et de le défendre autant qu'il peut.

et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* (1). »

A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté (2). Cette personne publique,

(1) R. *Projet de constitution pour la Corse.* — Corses, faites silence : je vais parler au nom de tous. Que ceux qui ne consentent point s'éloignent. et que ceux qui consentent lèvent la main!...

Il faudra faire procéder à cet acte par une proclamation générale portant injonction à chacun de se rendre au lieu de son domicile dans un temps qu'on prescrira, sous peine de perdre son droit de naissance ou de naturalité.

1° Toute la nation corse se réunira par un serment solennel en un seul corps politique, dont tant les corps qui doivent la composer que les individus seront désormais les membres;

2° Cet acte d'union sera célébré le même jour dans toute l'île, et tous les Corses y assisteront autant qu'il se pourra, chacun dans sa ville, bourgade ou paroisse, ainsi qu'il sera plus particulièrement ordonné;

3° Formule du serment prononcé sous le ciel et la main sur la Bible :

« Au nom du Dieu tout-puissant et sur les Saints Évangiles par un serment sacré et irrévocable, je m'unis de corps, de bien et de volonté et de toute ma puissance, à la nation corse, pour lui appartenir en toute propriété, moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et de mourir pour elle, d'observer toutes ses lois et d'obéir à ses chefs et magistrats légitimes en tout ce qui sera conforme aux lois. Ainsi Dieu me soit en aide en cette vie et fasse miséricorde à mon âme! Vivent à jamais la liberté, la justice et la République des Corses! Amen! » Et tous, tenant la main droite élevée, répondront : « Amen ! »

(2) Hobbes, *Léviathan, De libertate civium*, chap. xxi. — Quemadmodum homines Pacis et Conservationis suæ causa Hominem fecerunt *artificialem* quem vocant civitatem), ita etiam vincula excogitarunt artificialia (quæ vocantur leges civiles)...

Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. I, art. 4. *IVe Proposi-*

qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *cité* (*a*), et prend maintenant celui de *république* ou de *corps politique,* lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *souverain* quand il est actif, *puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens*, comme participans à l'autorité souveraine, et *sujets*, comme soumis aux lois de l'État (1). Mais ces termes se confondent souvent et se pren-

tion. — « La loi est sacrée et inviolable. » — Pour entendre parfaitement la nature de la loi, il faut remarquer que tous ceux qui en ont bien parlé l'ont regardée dans son origine comme un pacte et un traité solennel par lequel les hommes conviennent ensemble, pour l'autorité des princes, de ce qui est nécessaire pour former leur société.

On ne veut pas dire par là que l'autorité des lois dépende du consentement et acquiescement des peuples, mais seulement que le prince qui, d'ailleurs, par son caractère, n'a d'autre intérêt que celui du public, est assisté des plus sages têtes de la nation et appuyé sur l'expérience des siècles passés.

(*a*) Le vrai sens de ce mot s'est presque entièrement effacé chez les modernes : la plupart prennent une ville pour une cité, et un bourgeois pour un citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité. Cette même erreur coûta cher autrefois aux Carthaginois. Je n'ai pas lu que le titre de *cives* ait jamais été donné aux sujets d'aucun prince, pas même anciennement aux Macédoniens, ni, de nos jours, aux Anglais, quoique plus près de la liberté que tous les autres. Les seuls Français prennent tous familièrement ce nom de *citoyens,* parce qu'ils n'en ont aucune véritable idée, comme on peut le voir dans leurs dictionnaires; sans quoi ils tomberaient, en l'usurpant, dans le crime de lèse-majesté : ce nom, chez eux, exprime une vertu, et non pas un droit. Quand Bodin a voulu parler de nos citoyens et bourgeois, il a fait une lourde bévue, en prenant les uns pour les autres. M. d'Alembert ne s'y est pas trompé, et a bien distingué, dans son article *Genève*, les quatre ordres d'hommes (même cinq, en y comptant les simples étrangers) qui sont dans notre ville, et dont deux seulement composent la république. Nul autre auteur français, que je sache, n'a compris le vrai sens du mot *citoyen.* (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Spinosa, *Tractatus politicus*, chap. iii. — Imperii cujuscumque status dicitur *civilis;* imperii autem integrum corpus *civitas* appellatur, et communia imperii negotia quæ ab ejus qui imperium tenet, directione pendent, *respublica.* Deinde homines quatenus ex jure civili omnibus civitatis commodis gaudent, *cives* appellamus et *subditos* quatenus civitatis institutis seu legibus parere tenentur.

Locke, *Gouvernement civil*, chap. ix. Des diverses formes des sociétés. — Par une communauté ou un État, il ne faut donc point entendre ni une démocratie ni aucune autre forme précise de gouvernement, mais

nent l'un pour l'autre; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.

CHAPITRE VII

DU SOUVERAIN

On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport: savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie.

Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le souverain, à cause des deux différents rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le souverain envers lui-même, et que par conséquent il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre (1). Ne pouvant se considérer que

bien en général une société indépendante que les Latins ont très bien désignée par le mot *Civitas*, et qu'aucun autre mot de notre langue ne saurait mieux exprimer que celui d'*État*.

(1) GROTIUS, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. I, chap. III. — La puissance souveraine c'est celle dont les actes sont indépendants de tout autre pouvoir supérieur, en sorte qu'ils ne peuvent être annulés par aucune autre volonté humaine; je dis par aucune autre volonté humaine, car il faut excepter ici le souverain lui-même, à qui il est libre de changer de volonté aussi bien que celui qui a succédé à tous ses droits et qui, par conséquent, a la même puissance et pas une autre.

HOBBES, *De Cive*, chap. II. — La quatrième maxime contraire à la politique est de ceux qui estiment que, même ceux qui ont la puissance souveraine, sont sujets aux lois civiles.

L'État ne peut pas s'obliger à soi-même ni à aucun particulier...

sous un seul et même rapport, il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même; par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple (1), pas même le contrat social (2). Ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse fort bien s'engager envers autrui en ce qui ne déroge point à ce contrat; car, à l'égard de l'étranger, il devient un être simple, un individu.

Mais le corps politique ou le souverain, ne tirant son être que de la sainteté du contrat, ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même, ou de se soumettre à un autre souverain (3). Violer l'acte par lequel

(1) GROTIUS, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. IV. — Pour être tenu de se conformer à une loi, il faut, de la part du législateur, et le pouvoir et la volonté, du moins tacite, d'y obliger. Personne ne peut s'imposer à soi-même une obligation qui ait force de loi, c'est-à-dire à laquelle il soit soumis comme venant d'un supérieur. Et de là vient que les législateurs ont le droit de changer leurs lois.

(2) SPINOZA, *Tractatus politicus*, chap. IV. — Nulla ratione dicere possumus, civitatem legibus adstrictam esse aut posse peccare...

At jura civilia pendent a solo civitatis decreto; atque hæc nemini, nisi sibi, ut scilicet libera maneat, morem gerere tenetur, nec aliud bonum aut malum habere nisi quod ipso sibi bonum aut malum esse decernit. Ac proinde non tantum jus habet sese vindicandi leges condendi et interpretandi, sed etiam easdem abrogandi et reo cuicumque ex plenitudine potentiæ condonandi.

LOCKE, *Gouvernement civil*, chap. XII, DE LA SUBORDINATION DES POUVOIRS DE L'ÉTAT. — Dans un État formé, qui subsiste et se soutient en demeurant appuyé sur ses fondements, et qui agit conformément à sa nature, c'est-à-dire par rapport à la conservation de la société, il n'y a qu'un pouvoir suprême qui est le *pouvoir législatif*, auquel tous les autres doivent être subordonnés; mais cela n'empêche pas que le pouvoir législatif ayant été confié, afin que ceux qui l'administrent agissent pour certaines fins, le peuple ne se réserve toujours le pouvoir souverain d'établir le gouvernement et de le changer, lorsqu'il voit que ses conducteurs, en qui il avait mis tant de confiance, agissent d'une manière contraire à la fin pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité...

Ainsi le peuple garde toujours le pouvoir souverain de se délivrer des entreprises de toutes sortes de personnes, même de ses législateurs, s'ils venaient à être assez fous ou assez méchants pour former des desseins contre les libertés et les propriétés des sujets.

(3) GROTIUS, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. III, chap. VI. — La souveraineté peut être aliénée, comme toutes les autres choses, par celui

il existe serait s'anéantir; et ce qui n'est rien ne produit rien.

Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps, encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent (1). Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entr'aider mutuellement; et les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent.

Or, le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur; par conséquent la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres; et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être.

Mais il n'en est pas ainsi des sujets envers le souverain, auquel, malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité.

En effet chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue, et naturellement indépendante, peut

à qui elle appartient véritablement, c'est-à-dire par le roi s'il possède le royaume comme un patrimoine...

S'il s'agit seulement d'une partie des États, il faut encore une autre chose: c'est que le peuple même du pays qu'on veut aliéner y consente.

(1) Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, liv. I, art. 3. — *Ve Proposition.* — « Par le gouvernement, chaque particulier devient plus fort. » — La raison est que chacun est secouru, toutes les forces de la nation concourent en une... Toute la force est transportée au magistrat souverain, chacun l'affermit au préjudice de la sienne et renonce à sa propre vie en cas qu'il désobéisse. On y gagne, car on retrouve en la personne de ce suprême magistrat plus de force qu'on n'en a quitté pour l'autoriser puisqu'on y retrouve toute la force de la nation réunie ensemble pour nous secourir.

lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui; et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison, parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet, injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire (1), il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps (2) : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera

(1) GROTIUS, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. III, chap. v. — Toutes les sociétés ont ceci de commun qu'en matière des choses pour lesquelles chaque société a été établie, tous les membres de la société doivent se soumettre au corps ou la plus grande partie du corps qui le représente. Car on doit certainement présumer que ceux qui ont formé la société ont voulu qu'il y ait quelque moyen de décider les affaires...

L'union de plusieurs chefs de famille en un corps de peuple ou d'État donne au corps sur les membres le plus grand droit qu'il puisse avoir. Car c'est la plus parfaite de toutes les sociétés et il n'est aucune action extérieure de l'homme qui ne se rapporte par elle-même à cette société ou ne puisse s'y rapporter à cause des circonstances. C'est pourquoi Aristote a dit que les lois ordonnent de toutes sortes de choses.

(2) HOBBES, *De Cive*, chap. XIV. — Pour ce qu'en vertu du contrat pour lequel tous les citoyens se sont obligés l'un à l'autre d'obéir à l'État, c'est-à-dire à la souveraine puissance... et de lui rendre une obéissance absolue et générale... naît une obligation particulière de garder toutes et chacune des lois civiles que ce pacte comprend toutes ensemble, il est manifeste que le sujet qui renonce à cette générale convention de l'obéissance renonce en même temps à toutes les lois de la société civile, ce qui est un crime d'autant plus énorme que quelque autre offense particulière, que l'habitude de faillir perpétuellement est bien moins pardonnable qu'une simple omission de quelque faute. Et c'est là proprement le péché qu'on nomme *crime de lèse-majesté...*

SPINOZA, *Tractatus politicus*, chap. III. — Videmus itaque *unumquemque civem non sui, sed civitatis juris esse*, cujus omnia mandata tenetur exsequi, nec ullum habere jus, decernendi quid æquum, quid iniquum, quid pium quidve impium sit; sed contra quia imperii corpus una veluti mente duci debet et consequenter civitatis voluntas pro omnium voluntate habenda est, id quod civitas justum et bonum esse decrevit, tanquam unoquoque decretum censendum est atque adeo quamvis subditus civitatis esse decreta iniqua esse censeat, tenetur nihilominus eadem exsequi.

d'être libre; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela, seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus (1).

CHAPITRE VIII

DE L'ÉTAT CIVIL

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant (2). C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique, et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même (3), se voit forcé d'agir sur

(1) Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, liv. I, art. 3. — De tout cela il résulte qu'il n'y a point de pire état que l'anarchie, c'est-à-dire l'état où il n'y a point de gouvernement ni d'autorité. Où tout le monde peut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut; où il n'y a point de maître, tout le monde est maître; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave.

(2) Burlamaqui, *Principes du Droit politique*, liv. I. — La liberté civile l'emporte de beaucoup sur la liberté naturelle, et par conséquent l'état civil qui l'a produit est de tous les états de l'homme le plus parfait et, à parler exactement, le véritable état naturel de l'homme...

L'établissement d'un gouvernement et d'une puissance souveraine, ramenant les hommes à l'observation des lois naturelles et par conséquent dans la route du bonheur, les fait rentrer dans leur état naturel, duquel ils étaient sortis par le mauvais usage qu'ils faisaient de leur liberté.

(3) Aristote, *Politique*, liv. I, chap. 1. — On ne peut douter que l'État ne soit naturellement au-dessus de la famille et de chaque individu, car le tout l'emporte nécessairement sur la partie, puisque le tout une fois détruit il n'y a plus de partie.

Ce qui prouve bien la nécessité de l'État et sa supériorité sur l'individu, c'est que s'il ne l'admet pas, l'individu peut alors se suffire à lui-même dans l'isolement du tout, ainsi que du reste des parties; or celui qui ne peut vivre en société et dont l'indépendance n'à pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'État. C'est une brute ou un dieu.

d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme (1).

Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre (2); ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu (3),

(1) Hobbes, *De Cive* chap. x. — Hors de la société civile les passions règnent, la guerre est éternelle, la pauvreté est insurmontable, la crainte ne nous abandonne jamais, les horreurs de la solitude nous persécutent; la misère nous accable, la barbarie, l'ignorance et la brutalité nous ôtent toutes les douceurs de la vie; mais dans l'ordre du gouvernement la raison exerce son empire, la paix revient au monde, la sûreté publique est rétablie, les richesses abondent, on goûte les charmes de la conversation, on voit ressusciter les arts et les sciences, la conscience est rendue à toutes nos actions, et nous ne sommes plus ignorans des lois et de l'amitié...

(2) Hobbes, *De Cive*, chap. i. — La nature a donné à chacun de nous égal droit sur toutes choses. Je veux dire que dans un état purement naturel et avant que les hommes se fussent mutuellement attachés les uns aux autres par certaines conventions, il était permis à chacun de faire ce que bon lui semblait contre qui que ce fût, et chacun pouvait posséder, se servir et jouir de tout ce qui lui plaisait.

Spinoza, *Tractatus politicus*, chap. ii. — Quatenus homines ira, invidia, aut aliquo odii affectu conflictantur, eatenus diverse trahuntur et invicem contrarii sunt et propterea eo plus timendi quo plus possunt, magisque callidi et astuti sunt quam reliqua animalia, et quia homines ut plurimum his affectibus natura sunt obnoxii, sunt ergo homines ex natura hostes. Nam is mihi maximus hostis qui mihi maxime timendus et a quo mihi maxime cavendum est.

(3) R. 8e *Lettre de la Montagne.* — On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté, ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait sou-

de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale (1); et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre positif.

On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté (2). Mais je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet (3).

CHAPITRE IX

DU DOMAINE RÉEL

Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme tel qu'il se trouve actuellement,

vent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un État libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre; et régner, c'est obéir.

(1) Hobbes, *De Cive*, chap. 11. — Il faut donc savoir que ces termes de bien et de mal sont des noms imposés aux choses afin de témoigner le désir ou l'aversion de ceux qui leur donnent ce titre, car les appétits des hommes sont très divers... Les hommes, donc, demeurent en l'état de guerre, tandis qu'ils mesurent diversement le bien et le mal suivant la diversité des appétits qui dominent en eux...

(2) R. 8e *Lettre de la Montagne.* — Il y a peu d'hommes d'un cœur assez sain pour savoir aimer la liberté. Tous veulent commander; à ce prix, nul ne craint d'obéir. Un petit parvenu se donne cent maîtres pour acquérir dix valets. Il n'y a qu'à voir la fierté des nobles dans les monarchies; avec quelle emphase ils prononcent ces mots de *service* et de *servir;* combien ils s'estiment grands et respectables quand ils peuvent avoir l'honneur de dire : *le roi mon maître;* combien ils méprisent des républicains qui ne sont que libres, et qui certainement sont plus nobles qu'eux.

Locke, *Gouvernement civil*, chap. III. — La liberté, dans la société civile, consiste à n'être soumis à aucun pouvoir législatif qu'à celui qui a été établi par le consentement de la communauté.

(3) R. *Émile*, liv. II. — L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale.

lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie. Ce n'est pas que, par cet acte, la possession change de nature en changeant de mains, et devienne propriété dans celles du souverain (1); mais comme les forces de la cité sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier (2), la possession publique est aussi, dans le fait, plus forte et plus irrévocable sans être plus légitime, au moins pour les étrangers. Car l'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui, dans l'État, sert de base à tous les droits; mais il ne l'est, à l'égard des autres puissances, que par le droit de premier occupant qu'il tient des particuliers.

Le droit de premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété. Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire (3); mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste. Sa part étant faite, il doit s'y borner, et n'a

(1) ARISTOTE, *Politique*, liv. IV, chap. VII. — La cité a besoin assurément de la propriété; mais la propriété n'est pas le moins du monde partie essentielle de la cité, bien que la propriété renferme comme éléments des êtres vivants. La cité n'est qu'une association d'êtres égaux recherchant en commun une existence heureuse et facile.

(2) BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. I, art. 5. Ire *Proposition*. — Ainsi un particulier est en repos contre l'oppression et la violence parce qu'il a, en la personne du prince, un défenseur invincible et plus fort sans comparaison que tous ceux du peuple qui entreprendraient de l'opprimer.

(3) BOSSUET, *Panégyrique de saint François d'Assise*. — Je dis donc, ô riches du siècle, que vous avez tort de traiter les pauvres avec un mépris si injurieux. Afin que vous le sachiez, si nous voulions monter à l'origine des choses, nous trouverions peut-être qu'ils n'auraient pas moins de droit que vous aux biens que vous possédez. La nature, ou plutôt, pour parler plus directement, Dieu, le père commun des hommes, a donné dès le commencement un droit égal à tous ses enfants sur toutes les choses dont ils ont besoin pour la conservation de leur vie. Aucun de nous ne peut se vanter d'être plus avantagé que les autres par la nature, mais, l'insatiable désir d'amasser n'a pas permis que cette belle fraternité pût durer longtemps dans le monde. Il a fallu venir au partage et à la propriété qui a produit toutes les querelles et tous les procès; de là est né ce mot de mien et de tien, cette parole si froide, dit l'admirable saint Jean Chrysostome;

plus aucun droit à la communauté. Voilà pourquoi le droit de premier occupant, si faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi (1).

En général, pour autoriser sur un terrain quelconque le droit de premier occupant, il faut les conditions suivantes. Premièrement, que ce terrain ne soit encore habité par personne; secondement, qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister; en troisième lieu, qu'on en prenne possession non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui, à défaut de titres juridiques, doive être respecté d'autrui.

En effet, accorder au besoin et au travail le droit de premier occupant, n'est-ce pas l'étendre aussi loin qu'il peut aller (2)? Peut-on ne pas donner des bornes à ce droit (3)? Suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt le maître? Suffira-t-il d'avoir la force d'en écarter un moment les autres hommes pour leur ôter le droit d'y jamais revenir? Comment un homme ou un peuple peut-il s'emparer d'un territoire immense et en priver tout le genre humain autrement que par une usurpation punis-

de là cette grande diversité de conditions, les uns vivant dans l'affluence de toutes choses, les autres languissant dans une extrême indigence...

Locke, *Gouvernement civil*, liv. I, chap. iv. De la Propriété des choses. — Il est évident que Dieu, dont David dit qu'il a donné la terre aux fils des hommes, a donné en commun la terre au genre humain.

(1) Spinoza, *Tractatus politicus*, chap. ii. — Ut itaque peccatum et obsequium stricte sumptum, sic etiam justitia et injustitia non nisi in imperio possunt concipi. Nam nihil in natura datur, quod jure posset dici hujus esse et non alterius; sed omnia omnium sunt, qui scilicet potestatem habent sibi eadem vindicandi. At in imperio ubi communi jure decernitur quid hujus quidque illius sit, ille *justus* vocatur cui constans est voluntas tribuendi unicuique suum, *injustus* autem qui contra conatur id quod alterius est suum facere.

(2) Locke, *Du Gouvernement civil*, chap. iv. — La mesure de la propriété a été très bien réglée par la nature, selon l'étendue du travail des hommes et selon la commodité de la vie.

(3) Locke, *Du Gouvernement civil*, chap. iv. — Si l'on passe les bornes de la modération et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin on prend sans doute ce qui appartient aux autres.

sable, puisqu'elle ôte au reste des hommes le séjour et les aliments que la nature leur donne en commun? Quand Nunez Balbao prenait, sur le rivage, possession de la mer du Sud et de toute l'Amérique méridionale au nom de la couronne de Castille, était-ce assez pour en déposséder tous les habitants et en exclure tous les princes du monde? Sur ce pied-là, ces cérémonies se multipliaient assez vainement; et le roi catholique n'avait tout d'un coup qu'à prendre de son cabinet possession de tout l'univers, sauf à retrancher ensuite de son empire ce qui était auparavant possédé par les autres princes.

On conçoit comment les terres des particuliers réunies et contiguës deviennent le territoire public, et comment le droit de souveraineté, s'étendant des sujets au terrain qu'ils occupent, devient à la fois réel et personnel; ce qui met les possesseurs dans une plus grande dépendance, et fait de leurs forces mêmes les garants de leur fidélité; avantage qui ne paraît pas avoir été bien senti des anciens monarques, qui, ne s'appelant que rois des Perses, des Scythes, des Macédoniens, semblaient se regarder comme les chefs des hommes plutôt que comme les maîtres du pays. Ceux d'aujourd'hui s'appellent plus habilement rois de France, d'Espagne, d'Angleterre, etc. : en tenant ainsi le terrain, ils sont bien sûrs d'en tenir les habitants.

Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété (1). Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État et

(1) Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte,* liv. I, art. III. *IVe Proposition.* — Otez le gouvernement, la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière. Dieu a dit à tous les hommes : « Croissez et multipliez et remplissez la terre. » Il leur donne à tous indis-

maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont pour ainsi dire acquis tout ce qu'ils ont donné : paradoxe qui s'explique aisément par la distinction des droits que le souverain et le propriétaire ont sur le même fonds, comme on verra ci-après.

Il peut arriver aussi que les hommes commencent à s'unir avant que de rien posséder, et que s'emparant ensuite d'un terrain suffisant pour tous, ils en jouissent en commun, ou qu'ils le partagent entre eux, soit également, soit selon des proportions établies par le souverain. De quelque manière que se fasse cette acquisition, le droit que chaque particulier a sur son propre fonds est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous (1); sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté.

Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social (2); c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique

tinctement « toute herbe qui porte son germe sur la terre et tous les bois qui y naissent ». Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit et tout est en proie à tous.

Dans un gouvernement réglé, nul particulier n'a droit de rien occuper De là est né le droit de propriété...

(1) Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. IV. art. 5. *Unique Proposition.* — Le partage des biens entre les hommes et la division des hommes mêmes en peuples et en nations ne doit point altérer la société générale du genre humain.

C'est ainsi que la loi remet en quelque sorte en communauté les biens qui ont été partagés pour la commodité publique et particulière.

(2) Hobbes, *De Cive*, chap. i. — Ceux-là sont égaux qui peuvent choses égales, or ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales. Tous les hommes sont donc naturellement égaux. L'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile...

Montesquieu, *Esprit des lois,* liv. VIII, chap. iii. — Dans l'État de nature les hommes naissent bien dans l'égalité, mais ils ne sauraient y rester. La société la leur fait perdre et ils ne redeviennent égaux que par les lois.

entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit (*a*).

(*a*) Sous les mauvais gouvernements, cette égalité n'est qu'apparente et illusoire; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère, et le riche dans son usurpation. Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien : d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose, et qu'aucun d'eux n'a rien de trop (Note du *Contrat social*, édition de 1762). — R. *Émile*, liv. IV. — L'esprit universel des lois de tous les pays est de favoriser toujours le fort contre le faible, et celui qui a contre celui qui n'a rien : cet inconvénient est inévitable, et il est sans exception.

LIVRE II

CHAPITRE PREMIER

QUE LA SOUVERAINETÉ EST INALIÉNABLE

La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun; car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social; et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée (1).

Je dis donc que la souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même (2) : le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté.

En effet, s'il n'est pas impossible qu'une volonté parti-

(1) HOBBES, *Léviathan*, ch. XXX. — Quoniam juribus summæ potestatis essentialibus civitas dissolvitur reditque omnium in omnes belli calamitas, (id quod civitati malum maximum est) summis imperantis officium est, jura illa retinere integra. Itaque contra officium facit primo si vel aliqua eorum deponit, vel ad alium transfert; qui enim media idem finem deserit.

(2) R. Œuvres inédites publiées par Streckeisen-Moultou. — Toutes les fois qu'il est question d'un véritable acte de souveraineté, qui n'est que la déclaration de la volonté générale, le peuple ne peut avoir des représentants parce qu'il lui est impossible de s'assurer qu'ils ne substitueront point leurs

culière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant; car la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'égalité. Il est plus impossible encore qu'on ait un garant de cet accord, quand même il devrait toujours exister; ce ne serait pas un effet de l'art, mais du hasard. Le souverain peut bien dire : « Je veux actuellement ce que veut un tel homme, ou du moins ce qu'il dit vouloir; » mais il ne peut pas dire : « Ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore; » puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit (1).

Ce n'est point à dire que les ordres des chefs ne puissent passer pour des volontés générales, tant que le souverain, libre de s'y opposer, ne le fait pas. En pareil cas, du silence universel on doit présumer le consentement du peuple. Ceci s'expliquera plus au long (2).

volontés aux siennes et qu'ils ne forceront point les particuliers d'obéir en son nom à des ordres qu'il n'a ni donné, ni voulu donner, — crime de lèse-majesté dont peu de gouvernements sont exempts.

(1) Grotius, *Du Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, ch. iv. — Par les principes que nous avons établis, il paraît en quel sens on peut recevoir ce que disent quelques-uns, qu'il est toujours permis aux sujets, quand ils en trouvent le moyen, de se remettre en possession de leur liberté, c'est-à-dire de la liberté qui convient à un peuple. Car, dit-on, ou l'autorité souveraine a été acquise par la force, et en ce cas-là elle peut se perdre par la même voie, ou elle a été déférée volontairement, et en ce cas-là on peut se repentir et changer de volonté. Mais quoiqu'une souveraineté ait été originairement acquise par la force, elle peut devenir légitime par une volonté tacite qui en assure la jouissance au possesseur. Et la volonté du peuple peut être telle ou dans le temps qu'il établit la souveraineté, ou depuis qu'elle confère un droit qui ne dépend plus désormais de sa volonté..

(2) *Franchise de l'évêque Adémar Fabri*, art. 78 de la Charte de 1387 (traduction française de Michel Montyon, citoyen de Genève, faite en 1455); publiée par Ed. Mallet, Genève, imprimerie Ramboz, 1843. — Que les sin-

CHAPITRE II

QUE LA SOUVERAINETÉ EST INDIVISIBLE

Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible (*a*); car la volonté est générale, ou elle ne l'est pas; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie (1). Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi; dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière ou un acte de magistrature; c'est un décret tout au plus.

Mais nos politiques, ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet : ils la divisent en force et en volonté; en puissance législative et en puissance exécutive (2); en droits d'impôt, de justice et de guerre;

diques ne usent des dites franchises que pourtant elles ne soient point perdues. — Item que se les dessusdits citoyens de Genève qui par le temps présent sont et seront au temps advenir procureurs de la dite cité des dessusdits privilèges et franchises en tous leurs chapitres ou en aulcuns d'eux n'en usent, que pourtant les dits citoyens et communite par l'espace de trente ans, quarante ans, cinquante ans ou plus ne soient pas perdus et ne leur puisse encourre prescription de temps. Et se nous ou nostres officiers qui pour le temps advenir venoient au contraire en tout ou en partie de ces priviléges ou qu'ils attentassent de venir au contraire que pourtant ils ne deussent ne ne peussent aus dits citoyens clercz et communite porter prejudice quelconque; ne alléguer prescription de temps sinon en tant qu'il serait du consentement et voulente des dits citoyens de ladite communite.

(*a*) Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. xi. — Dans tout État il y a trois parties dont le législateur, s'il est sage, s'occupera par-dessus tout à bien régler les intérêts. Ces trois parties une fois bien organisées, l'État tout entier est nécessairement bien organisé lui-même, et les États ne peuvent différer réellement que par l'organisation différente de ces trois éléments. Le premier de ces trois objets c'est l'assemblée générale délibérant sur les affaires publiques; le second c'est le corps des magistrats dont il faut régler la nature, les attributions et le mode de nomination; le troisième c'est le corps judiciaire.

(2) Hobbes, *De Cive*, chap. xii. — En cinquième lieu c'est une opinion

en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger : tantôt ils confondent toutes ces parties, et tantôt ils les séparent; ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps, dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs; puis jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment.

Cette erreur vient de ne s'être pas fait des notions exactes de l'autorité souveraine, et d'avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n'en était que des émanations. Ainsi, par exemple, on a regardé l'acte de déclarer la guerre et celui de faire la paix comme des actes de souveraineté; ce qui n'est pas, puisque chacun de ces actes n'est point une loi, mais seulement une application de la loi, un acte particulier qui détermine le cas de la loi, comme on le verra clairement quand l'idée attachée au mot *loi* sera fixée (1).

séditieuse d'estimer que la puissance souveraine peut être partagée, et je n'en sache aucune de plus pernicieuse à l'État...

Locke, *Du Gouvernement civil*, chap. ix. Des diverses formes de sociétés. — Parce que les lois qui sont une fois et en peu de temps faites ont une vertu constante et durable qui oblige à les observer et à s'y soumettre continuellement, il est nécessaire qu'il y ait toujours quelque puissance sur pied qui fasse exécuter ces lois et qui conserve toute leur force et c'est ainsi que le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif se trouvent souvent séparés.

Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XI, chap. vi. *De la Constitution d'Angleterre.* — Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens et la puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil.

(1) R. 7e *Lettre de la Montagne.* — Par les principes établis dans le *Contrat social*, on voit que, malgré l'opinion commune, les alliances d'État à État, les déclarations de guerre et les traités de paix ne sont pas des actes de souveraineté, mais de gouvernement; et ce sentiment est conforme à l'usage des nations qui ont le mieux connu les vrais principes du droit politique. L'exercice extérieur de la puissance ne convient point au peuple; les

En suivant de même les autres divisions, on trouverait que, toutes les fois qu'on croit voir la souveraineté partagée, on se trompe; que les droits qu'on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont tous subordonnés, et supposent toujours des volontés suprêmes dont ces droits ne donnent que l'exécution (1).

On ne saurait dire combien ce défaut d'exactitude a jeté d'obscurité sur les décisions des auteurs en matière de droit politique, quand ils ont voulu juger des droits respectifs des rois et des peuples sur les principes qu'ils avaient établis. Chacun peut voir, dans les chapitres III et IV du premier livre de Grotius, comment ce savant homme et son traducteur Barbeyrac s'enchevêtrent, s'embarrassent dans leurs sophismes, crainte d'en dire trop ou de n'en dire pas assez selon leurs vues, et de choquer les intérêts qu'ils avaient à concilier. Grotius, réfugié en France, mécontent de sa patrie, et voulant faire sa cour à Louis XIII, à qui son livre est dédié, n'épargne rien pour dépouiller les peuples de tous leurs droits et pour en revêtir les rois avec tout l'art possible. C'eût bien été aussi le goût de Barbeyrac, qui dédiait sa traduction au roi d'Angleterre George Ier. Mais

grandes maximes d'État ne sont pas à sa portée; il doit s'en rapporter là-dessus à ses chefs, qui, toujours plus éclairés que lui sur ce point, n'ont guère intérêt à faire au dehors des traités désavantageux à la patrie : l'ordre veut qu'il leur laisse tout l'éclat extérieur, et qu'il s'attache uniquement au solide. Ce qui importe essentiellement à chaque citoyen, c'est l'observation des lois au dedans, la propriété des biens, la sûreté des particuliers.

(1) Locke, *Du Gouvernement civil*, chap. XII. *De la subordination des pouvoirs de l'État.* — Il n'y a qu'un pouvoir suprême qui est le pouvoir législatif, auquel tous les autres doivent être subordonnés; mais cela n'empêche pas que le pouvoir législatif ayant été confié afin que ceux qui l'administreraient agissent pour certaines fins, le peuple ne se réserve toujours le pouvoir souverain d'abolir le gouvernement ou de le changer, lorsqu'il voit que les conducteurs en qui il avait mis tant de confiance agissent d'une manière contraire à la fin pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité.

Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XI, chap. VI. — Tout serait perdu si le même homme ou le même corps des principaux, ou des nobles ou du peuple, exerçait ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques et celui de juger des crimes ou des différends des particuliers.

malheureusement l'expulsion de Jacques II, qu'il appelle abdication, le forçait à se tenir sur la réserve, à gauchir, à tergiverser, pour ne pas faire de Guillaume un usurpateur. Si ces deux écrivains avaient adopté les vrais principes, toutes les difficultés étaient levées, et ils eussent été toujours conséquents; mais ils auraient tristement dit la vérité et n'auraient fait leur cour qu'au peuple. Or, la vérité ne mène point à la fortune, et le peuple ne donne ni ambassades, ni chaires, ni pensions.

CHAPITRE III

SI LA VOLONTÉ GÉNÉRALE PEUT ERRER (1)

Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite (2) et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal.

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun (3); l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une

(1) *Émile*, liv. II. — Dans mes *Principes* du droit politique, il est démontré que nulle volonté particulière ne peut être ordonnée dans le système social.

(2) R. *Manuscrit de Neuchâtel.* — Qu'est-ce qui rend les lois si sacrées, même indépendamment de leur autorité, et si préférables à de simples actes de volonté? C'est précisément qu'elles émanent d'une volonté générale et toujours droite à l'égard des particuliers, c'est encore qu'elles sont permanentes et que leur durée annonce à tous la sagesse et l'équité qui les ont dictées.

(3) R. 8e *Lettre de la Montagne.* — Je ne connais de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer de la résistance; dans la liberté commune, nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction, car ainsi qu'on s'y prenne, tout gêne dans l'exécution d'une volonté désordonnée.

somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent (*a*), reste pour somme des différences la volonté générale (1).

Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues (2), des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État : on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. Enfin, quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier.

Il importe donc, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État,

(*a*) « Chaque intérêt, dit le marquis d'A..., a des principes différents. L'accord de deux intérêts particuliers se forme par opposition à celui d'un tiers. » Il eût pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun, qui ne trouverait jamais d'obstacle ; tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. 7e *Lettre de la Montagne*. — Dans tout État la loi parle où parle le souverain. Or, dans une démocratie où le peuple est souverain, quand les divisions intestines suspendent toutes les formes et font taire toutes les autorités, la sienne seule demeure : et où se porte alors le plus grand nombre, là résident la loi et l'autorité.

(2) Platon, *La République*, liv. V. — Le plus grand mal d'un État, n'est-ce pas ce qui le divise? et d'un seul en fait plusieurs? Et son plus grand bien, au contraire, n'est-ce pas ce qui en lie toutes les parties et le rend un?... Qu'il arrive à un particulier du bien ou du mal, tout l'État y prendra part comme s'il le ressentait lui-même, il s'en réjouit et s'en afflige lui-même. Cela doit être dans tout État bien gouverné.

et que chaque citoyen n'opine que d'après lui (*a*) : telle fut l'unique et sublime institution du grand Lycurgue. Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité, comme firent Solon, Numa, Servius. Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point (1).

CHAPITRE IV

DES BORNES DU POUVOIR SOUVERAIN

Si l'État ou la cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout (2). Comme la nature donne à chaque homme un

(*a*) « Vera cosa è, dit Machiavel, che alcuni divisioni nuocono alle Repu- « bliche, e alcune giovano : quelle nuocono che sono dalle sette eda parti- « giani accompagnate : quelle giovano che senza sette, senza partigiani, si' « mantengono. Non potendo adunque provedere un fondatore d'una Repub- « blica che non siano nimicizie in quella, ha da proveder almeno che non « vi siano sette. » (***Hist. Florent.***, lib. VII.) (Note du ***Contrat social,*** édition de 1762.)

(1) R. 9e ***Lettre de la Montagne.*** — **Il n'y a de liberté possible que dans l'observation des lois ou de la volonté générale; et il n'est pas plus dans la volonté générale de nuire à tous, que dans la volonté particulière de nuire à soi-même. Mais supposons cet abus de la liberté aussi naturel que l'abus de la puissance; il y aura toujours cette différence entre l'un et l'autre, que l'abus de la liberté tourne au préjudice du peuple qui en abuse, et, le punissant de son propre tort, le force à en chercher le remède : ainsi, de ce côté, le mal n'est jamais qu'une crise, il ne peut faire un État permanent; au lieu que l'abus de la puissance, ne tournant point au préjudice du puissant, mais du faible, est, par sa nature, sans mesure, sans frein, sans limites; il ne finit que par la destruction de celui qui seul en ressent le mal. Disons donc qu'il faut que le gouvernement appartienne au petit nombre, l'inspection sur le gouvernement à la généralité; et que si de part ou d'autre l'abus est inévitable, il vaut encore mieux qu'un peuple soit malheureux par sa faute qu'opprimé sous la main d'autrui.**

(2) Locke, ***Gouvernement civil,*** chap. xviii. — L'essence et l'union d'une société consistant à n'avoir qu'une même volonté et qu'un même esprit, le

pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens (1); et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté.

Mais, outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain (*a*), et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes.

On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté (2); mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance.

Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il

pouvoir législatif a été établi par le plus grand nombre pour être l'interprète et comme le gardien de cette volonté et de cet esprit. L'établissement du pouvoir législatif est le premier et fondamental acte de la société par lequel on a pourvu à la continuation de l'union de tous les membres sous la direction de certaines personnes et des lois faites par ces personnes que le peuple a revêtues d'autorité, mais de cette autorité sans laquelle qui que ce soit n'a droit de faire des lois et de les proposer à observer.

(*a*) Lecteurs attentifs, ne vous pressez pas, je vous prie, de m'accuser ici de contradiction. Je n'ai pu l'éviter dans les termes, vu la pauvreté de la langue; mais attendez. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Hobbes, *Léviathan*, liv. II, chap. xxx. *De officio summi imperantis.* — Bonum populi et ejus qui habet summam potestatem separari a se invicem non possunt. Princeps enim qui subditis miseris imperat, miser est et populus debilis est ad quos regendos arbitrio suo, is qui summam habet potestatem, non habet potentiam...

Jus gentium et jus naturæ idem sunt. Quod potuit fieri ante civitates constitutas a quolibet homine, idem fieri potest per jus gentium a qualibet civitate.

Burlamaqui, *Principes du droit politique.* — La souveraineté réside originairement dans le peuple et dans chaque particulier par rapport à soi-même, et c'est le transport et la réunion de tous les droits, de tous les particuliers dans la personne du souverain qui le constitue tel et qui produit véritablement la souveraineté.

(2) Locke, *Gouvernement civil*, chap. viii. *Des Fins de la société et du gouvernement politique.* — Cependant, quoique ceux qui entrent dans une

les lui doit sitôt que le souverain les demande; mais le souverain, de son côté, ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté (1) : il ne peut pas même le vouloir; car, sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature.

Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels; et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme; que la volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que

société remettent l'égalité, la liberté et le pouvoir qu'ils avaient dans l'état de nature entre les mains de la société, afin que l'autorité législative en dispose de la manière qu'elle trouvera bon et que le bien de la société requerra, ces gens-là, néanmoins, en remettant ainsi leurs privilèges naturels, n'ayant d'autre intention que de pouvoir mieux conserver leurs personnes, leurs libertés, leurs propriétés (car, enfin, on ne saurait supposer que des créatures raisonnables changent leur condition dans l'intention d'en avoir une plus mauvaise), le pouvoir de la société ou de l'autorité législative établie par eux ne peut jamais être supposé devoir s'étendre plus loin que le bien public ne le demande...

Burlamaqui, *Principes du droit politique*. — La nature même de la chose ne permet pas que l'on étende le pouvoir absolu au delà des bornes de l'utilité publique, la souveraineté absolue ne saurait donner au souverain plus de droit que le peuple n'en avait originairement lui-même. Or avant la formation des sociétés civiles, personne, sans contredit, n'avait le pouvoir de faire du mal à soi-même ou aux autres; donc, le pouvoir absolu ne donne pas au souverain le droit de maltraiter ses sujets. Dans l'état de nature, chacun était le maître absolu de sa personne et de ses actions, pourvu qu'il se renfermât dans les bornes des lois naturelles. Le pouvoir absolu ne se forme que par la réunion de tous les droits des particuliers dans la personne du souverain, par conséquent, le pouvoir absolu du souverain est renfermé dans les mêmes bornes qui limitaient celui que les particuliers avaient originairement.

(1) Johannis Althusii, *Politica*, chap. VI. *De legibus fundamentalibus Regni*. — Vinculum hujus corporis et consociationis est consensus et fides

dans son essence; qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous; et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé, parce qu'alors, jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide.

En effet, sitôt qu'il s'agit d'un fait ou d'un droit particulier sur un point qui n'a pas été réglé par une convention générale et antérieure, l'affaire devient contentieuse. C'est un procès où les particuliers intéressés sont une des parties, et le public l'autre, mais où je ne vois ni la loi qu'il faut suivre, ni le juge qui doit prononcer. Il serait ridicule de vouloir alors s'en rapporter à une expresse décision de la volonté générale, qui ne peut être que la conclusion de l'une des parties, et qui, par conséquent, n'est pour l'autre qu'une volonté étrangère, particulière, portée en cette occasion à l'injustice et sujette à l'erreur. Ainsi, de même qu'une volonté particulière ne peut représenter la volonté générale, la volonté générale, à son tour, change de nature, ayant un objet particulier, et ne peut, comme générale, prononcer ni sur un homme ni sur un fait. Quand le peuple d'Athènes, par exemple, nommait ou cassait ses chefs, décernait des honneurs à l'un, imposait des peines à l'autre, et, par des multitudes de décrets particuliers, exerçait

data et accepta ultro citroque, hoc est promissio tacita vel expressa de communicandis rebus et operis mutuis, auxilio, consilio, et juribus iisdem prout utilitas et necessitas vitæ socialis postulaverit.

Locke, *Gouvernement civil*, chap. IX. — C'est une erreur de croire que le pouvoir suprême ou législatif d'un État puisse faire ce qu'il veut et disposer des biens des sujets d'une manière arbitraire...

Burlamaqui, *Principes du droit politique*. 3e partie, chap. I, *Du pouvoir législatif et des lois civiles qui en émanent*. — Si l'abus de la puissance législative allait jusqu'à l'excès et au renversement des droits fondamentaux, des droits naturels et des devoirs qu'elles imposent, il n'y a nul doute que, dans ces circonstances, les sujets autorisés par l'exception des lois divines, ne fussent en droit et même dans l'obligation de refuser d'obéir à des lois de cette nature.

Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XIX, chap. XIV. — La loi n'est pas un pur acte de puissance. Les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort.

indistinctement tous les actes du gouvernement, le peuple alors n'avait plus de volonté générale proprement dite; il n'agissait plus comme souverain, mais comme magistrat. Ceci paraîtra contraire aux idées communes; mais il faut me laisser le temps d'exposer les miennes (1).

On doit concevoir par là que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit; car, dans cette institution, chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres : accord admirable de l'intérêt et de la justice, qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit s'évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie.

Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion; savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité, qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi, par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens; en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation, et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres : convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social; équitable, parce qu'elle est commune à tous; utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général; et solide, parce qu'elle a pour garant la force publique

(1) Johannis Althusii, *Politica*, chap. XV, *De regni commissione*. — Conventio seu pactum quo a populo seu nomine ipsius ab Ephoris magistratus constituitur, duo habet membra. Prius est de commissione Regni et administrationis Reipublicæ; alterum est de susceptione demandatæ administrationis Reipublicæ et Regni.

et le pouvoir suprême. Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté : et demander jusqu'où s'étendent les droits respectifs du souverain et des citoyens, c'est demander jusqu'à quel point ceux-ci peuvent s'engager avec eux-mêmes, chacun envers tous, et tous envers chacun d'eux.

On voit par là que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions; de sorte que le souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors, l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent.

Ces distinctions une fois admises, il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force, que d'autres pouvaient surmonter, contre un droit que l'union sociale rend invincible. Leur vie même, qu'ils ont dévouée à l'État, en est continuellement protégée; et lorsqu'ils l'exposent pour sa défense, que font-ils alors que lui rendre ce qu'ils ont reçu de lui? Que font-ils qu'ils ne fissent plus fréquemment et avec plus de danger dans l'état de nature, lorsque, livrant des combats inévitables, ils défendraient au péril de leur vie ce qui leur sert à la conserver? Tous ont à combattre au besoin pour la patrie, il est vrai; mais aussi nul n'a jamais à combattre pour soi. Ne gagne-t-on pas encore à courir, pour ce qui fait notre sûreté, une

partie des risques qu'il faudrait courir pour nous-mêmes sitôt qu'elle nous serait ôtée (1)?

CHAPITRE V

DU DROIT DE VIE ET DE MORT

On demande comment les particuliers, n'ayant point droit de disposer de leur propre vie, peuvent transmettre au souverain ce même droit qu'ils n'ont pas (2). Cette question ne paraît difficile à résoudre que parce qu'elle est mal posée (3). Tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver. A-t-on jamais dit que celui qui se jette

(1) R. *Émile*, liv. III. — Puisque de toutes les aversions que nous donne la nature la plus forte est celle de mourir, il s'ensuit que tout est permis par elle à quiconque n'a nul autre moyen possible pour vivre. Les principes sur lesquels l'homme vertueux apprend à mépriser sa vie et à l'immoler à son devoir sont bien loin de cette simplicité primitive. Heureux les peuples chez lesquels on peut être bon sans effort et juste sans vertu !

R. *Dernière réponse à M. Bordes.* — La guerre est quelquefois un devoir et n'est pas faite pour être un métier. Tout homme doit être soldat pour la défense de sa liberté, nul ne doit l'être pour envahir celle d'autrui; et mourir en servant la patrie est un emploi trop beau pour le confier à des mercenaires.

(2) Locke, *Gouvernement civil*, ch. IX. — Le pouvoir d'un État, n'étant autre chose que le pouvoir de chaque membre de la société remis à cette personne ou à cette assemblée, qui est le législateur, ne saurait être plus grand que celui que toutes ces différentes personnes avaient dans l'état de nature avant qu'elles entrassent en société et eussent remis les pouvoirs à la communauté qu'elles formèrent ensuite. Car, enfin, personne ne peut conférer à un autre plus de pouvoir qu'il n'en a lui-même ; or personne n'a un pouvoir absolu et arbitraire sur soi-même, ou sur un autre pour s'ôter la vie ou pour la ravir à qui que ce soit, ou lui ravir aucun bien qui lui appartienne en propre, son pouvoir s'étendant seulement jusqu'où les lois de la nature le lui permettent pour la conservation de sa personne et pour la conservation du genre humain.

(3) Hobbes, *Léviathan*, chap. XXVIII. — Manifestum ergo est jus puniendi quod habet civitas (id est is qui gerit personam civitatis) fundatum non esse in concessione sive gratia civium. Sed ostensum etiam supra est quod ante civitatis constitutionem unicuique quidlibet agendi quod ad conservationem sui videretur ipsi necessarium jus erat naturale. Atque hoc juris quod habet civitas civem puniendi fundamentum verum est... Itaque jus illud illi non datum sed relictum est.

par une fenêtre pour échapper à un incendie soit coupable de suicide? a-t-on même jamais imputé ce crime à celui qui périt dans une tempête dont en s'embarquant il n'ignorait pas le danger?

Le traité social a pour fin la conservation des contractants (1). Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres doit la donner aussi pour eux quand il faut. Or, le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose(2); et quand le prince lui a dit : « Il est expédient à l'État que tu meures », il doit mourir, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État.

La peine de mort infligée aux criminels peut être envisagée à peu près sous le même point de vue : c'est pour n'être pas la victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient. Dans ce traité, loin de disposer de sa propre vie, on ne songe qu'à la garantir, et il n'est pas à présumer qu'aucun des contractants prémédite alors de se faire pendre.

D'ailleurs, tout malfaiteur, attaquant le droit social, devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie; il cesse

(1) Spinoza, *Tractatus politicus*, ch. I. — Nec ad imperii securitatem refert quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur. Animi enim libertas seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas.

(2) R. Manuscrit de Neuchâtel (n° 7840, passage au crayon, rayé).— Danger, risque, péril. Le premier mot est vague et s'applique à toutes sortes d'inconvénients. Le dernier, plus précis, ne se dit guère que du danger de la personne et quand il y va de la vie ou même de pis. Car on dira fort bien d'un malade que sa vie est en danger et son salut en péril. On peut dire aussi que le péril est le plus haut degré du danger. Il est dangereux d'aller sur la mer mais on est en péril devant la tempête. A l'égard du risque, c'est un danger auquel on s'expose volontairement et avec quelque espoir d'en échapper, en vue d'obtenir quelque chose qui nous tente plus que le danger ne nous effraie.

On dit encore assez improprement à ses périls et risques; phrase où le

d'en être membre en violant ses lois; et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne; il faut qu'un des deux périsse; et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi. Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'État (1). Or, comme il s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour, il en doit être retranché par l'exil comme infracteur du pacte ou par la mort comme ennemi public (2); car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme : et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu.

Mais, dira-t-on, la condamnation d'un criminel est un acte particulier. D'accord : aussi cette condamnation n'appartient-elle point au souverain; c'est un droit qu'il peut conférer sans pouvoir l'exercer lui-même. Toutes mes idées se tiennent, mais je ne saurais les exposer toutes à la fois.

Au reste, la fréquence des supplices est toujours un signe de faiblesse ou de paresse dans le gouvernement (3). Il n'y a point de méchant qu'on ne pût rendre bon à quelque chose. On n'a droit de faire mourir, même pour

mot de péril ne sert qu'à renchérir sur celui de risque et ne passe qu'à sa faveur.

Au péril de la vie est une expression impropre, mais autorisée, où le mot de péril est pris pour celui de risque.

(1) Hobbes, *Léviathan, De officio summi imperantis,* liv. II, chap. xxx. — Summi imperantis officia (sive is monarcha sit sive cœtus) manifeste indicat institutionis finis, nimirum *salus populi* : quam lege naturæ obligatur quantum potest procurare et cujus rationem Deo, et illi soli tenetur reddere...

Horum autem jurium fundamenta eo magis doceri debent quod juris naturalis sunt, non civilis, et punienda eorum transgressio non ut transgressio legum civilium sed vindicanda ut facta hostilia. Continent enim rebellionem, id est legum civilium simul omnium transgressionem vel potius repudiationem, et propterea lege civili frustra prohibentur.

(2) Platon, *Le Politique ou De la Royauté.* — Qu'aucun membre de l'État n'ose rien faire contre les lois, que celui qui l'oserait soit puni de la mort et des derniers supplices...

(3) Montesquieu, *Esprit des lois,* liv. VI, chap. ix. — C'est une remarque perpétuelle des auteurs chinois, que plus dans leur Empire on voyait augmenter les supplices, plus la révolution était prochaine.

l'exemple, que celui qu'on ne peut conserver sans danger.

A l'égard du droit de faire grâce ou d'exempter un coupable de la peine portée par la loi et prononcée par le juge, il n'appartient qu'à celui qui est au-dessus du juge et de la loi, c'est-à-dire au souverain; encore son droit en ceci n'est-il pas bien net, et les cas d'en user sont-ils très rares (1). Dans un État bien gouverné, il y a peu de punitions, non parce qu'on fait beaucoup de grâces, mais parce qu'il y a peu de criminels : la multitude des crimes en assure l'impunité lorsque l'État dépérit. Sous la république romaine, jamais le sénat ni les consuls ne tentèrent de faire grâce; le peuple même n'en faisait pas, quoiqu'il révoquât quelquefois son propre jugement. Les fréquentes grâces annoncent que bientôt les forfaits n'en auront plus besoin, et chacun voit où cela mène. Mais je sens que mon cœur murmure et retient ma plume (2) : laissons discuter ces questions à l'homme juste qui n'a point failli, et qui jamais n'eut lui-même besoin de grâce.

CHAPITRE VI

DE LA LOI

Par le pacte social nous avons donné l'existence et la vie au corps politique : il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation. Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver (3).

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, liv. VI, ch. XVI. — C'est un grand ressort des gouvernements modérés que les lettres de grâces. Ce pouvoir que le prince a de pardonner, exécuté avec sagesse, peut avoir d'admirables effets.

(2) MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, liv. XVII. — Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi.

(3) LOCKE, *Du Gouvernement civil*, ch. VII. — Cette société étant alors un corps, il faut que ce corps se meuve de quelque manière; or il est nécessaire qu'il se meuve du côté où le pousse et l'entraîne la plus grande force

Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet (1). Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis; je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil, où tous les droits sont fixés par la loi (2).

Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre; et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État.

J'ai déjà dit qu'il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier. En effet, cet objet particulier est dans

qui est le consentement du plus grand nombre, autrement il serait absolument impossible qu'il agît en continuant à être un corps ou une société, comme le consentement de chaque particulier qui s'y est joint et uni a voulu qu'il fût.

(1) Hobbes, *De Cive*, ch. iii. — Les lois que nous avons nommées de nature ne sont pas des lois, à parler proprement, en tant qu'elles procèdent de la nature et considérées dans leur origine. Car elles ne sont autre chose que les diverses conclusions tirées par raisonnement touchant ce que nous avons à faire ou à omettre. Mais la loi, à la définir exactement, est le discours d'une personne qui, avec autorité légitime, commande aux autres de faire ou de ne pas faire quelque chose...

(2) Hobbes, *De Cive*, chap. xiii. — Le souverain en tant que tel ne pourvoit point autrement au salut du peuple que par les lois qui sont générales...

l'État ou hors de l'État, S'il est hors de l'État, une volonté qui lui est étrangère n'est point générale par rapport à lui; et si cet objet est dans l'État, il en fait partie : alors il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout, moins cette même partie, est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est point le tout; et tant que ce rapport subsiste, il n'y a plus de tout, mais deux parties inégales : d'où il suit que la volonté de l'une n'est point non plus générale par rapport à l'autre.

Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière (1). Ainsi la loi peut bien statuer qu'il y aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne; la loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis; elle peut établir un gouvernement royal et une succession héréditaire, mais elle ne peut élire un roi, ni nommer une famille royale : en un mot, toute

(1) Locke, *Gouvernement civil*, chap. x, *De l'étendue du pouvoir législatif.* — Il y aura les mêmes règlements pour le riche et pour le pauvre, pour le favori et le courtisan, et pour le bourgeois et le laboureur.

Burlamaqui, *Principes du Droit naturel*, tome I, chap. x, *De la fin des lois, de leurs caractères et de leurs différences.* — 1° Si le législateur peut abroger entièrement une loi, à plus forte raison peut-il en suspendre l'effet par rapport à telle ou telle personne; 2° Mais on doit avouer aussi qu'il n'y a que le législateur lui-même qui ait ce pouvoir.

fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative (1).

Sur cette idée, on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale; ni si le prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'État (2); ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même (3);

(1) Hobbes, *De Cive*, chap. xii. — Les lois sont faites pour Titius et pour Cassius et non pas pour le corps de l'État...

(2) R. 8ᵉ *Lettre de la Montagne.* — Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature, l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle, qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas; il a des chefs, et non pas des maîtres; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois, et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les républiques au pouvoir des magistrats ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des lois : ils en sont les ministres, non les arbitres; ils doivent les garder, non les enfreindre. Un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand, dans celui qui le gouverne, il ne voit point l'homme, mais l'organe de la loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne ou périt avec elles; je ne sache rien de plus certain.

(3) R. 9ᵉ *Lettre de la Montagne.* — Le premier et le plus grand intérêt public est toujours la justice. Tous veulent que les conditions soient égales pour tous, et la justice n'est que cette égalité. Le citoyen ne veut que les lois et que l'observation des lois. Chaque particulier dans le peuple sait bien que, s'il y a des exceptions, elles ne seront pas en sa faveur. Ainsi tous craignent les exceptions; et qui craint les exceptions aime la loi. Chez les chefs, c'est tout autre chose : leur état même est un état de préférence; et ils cherchent des préférences partout.

La justice dans le peuple est une vertu d'état; la violence et la tyrannie est de même dans les chefs un vice d'état. Si nous étions à leurs places, nous autres particuliers, nous deviendrions comme eux violents, usurpateurs, iniques. Quand des magistrats viennent donc nous prêcher leur intégrité, leur modération, leur justice, ils nous trompent, s'ils veulent obtenir ainsi la confiance que nous ne leur devons pas : non qu'ils ne puissent avoir personnellement ces vertus dont ils se vantent; mais alors ils font une exception, et ce n'est pas aux exceptions que la loi doit avoir égard.

S'ils veulent des lois, ce n'est pas pour leur obéir, c'est pour en être les arbitres. Ils veulent des lois pour se mettre à leur place et pour se faire craindre en leur nom. Tout les favorise dans ce projet : ils se servent des droits qu'ils ont pour usurper sans risque ceux qu'ils n'ont pas. Comme ils parlent toujours au nom de la loi, même en la violant, quiconque ose la défendre contre eux est un séditieux, un rebelle; il doit périr : et pour eux, toujours sûrs de l'impunité dans leurs entreprises, le pis qui leur arrive est de ne pas réussir. S'ils ont besoin d'appui, partout ils en trouvent. C'est une

ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés (1).

On voit encore que, la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi (2) : ce qu'ordonne même le souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une loi, mais un décret; ni un acte de souveraineté, mais de magistrature (3).

J'appelle donc république tout État régi par des lois (4),

ligue naturelle que celle des forts; et ce qui fait la faiblesse des faibles est de ne pouvoir se liguer ainsi. Tel est le destin du peuple, d'avoir toujours au dedans et au dehors ses parties pour juges. Heureux quand il en peut trouver d'assez équitables pour le protéger contre leurs propres maximes, contre ce sentiment si gravé dans le cœur humain, d'aimer et favoriser les intérêts semblables aux nôtres!

(1) R. Manuscrit de Neuchâtel (n° 7840). — On est libre quoique soumis aux lois, non quand on obéit à un homme, parce qu'en ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui, mais en obéissant à la loi je n'obéis qu'à la volonté publique qui est autant la mienne que celle de qui que ce soit. D'ailleurs un maître peut permettre à l'un ce qu'il défend à l'autre, au lieu que la loi, ne faisant aucune exception, la condition de tous est égale et par conséquent il n'y a ni maître ni serviteur.

R. *8e Lettre de la Montagne.* — Toute condition imposée à chacun par tous ne peut être onéreuse à personne; et la pire des lois vaut encore mieux que le meilleur maître : car tout maître a des préférences, et la loi n'en a jamais.

(2) Hobbes, *De Cive*, chap. xiv. — Puis donc que l'on n'obéit pas aux lois à cause de la chose même qui y est commandée mais en considération de la volonté du législateur, la loi n'est pas un conseil mais un édit ou une ordonnance, et je la définis de cette sorte : *La loi est une ordonnance de cette personne (soit d'un seul homme qui gouverne ou d'une assemblée) dont le commandement tient lieu d'une raison suffisante pour y obéir...*

Locke, *Gouvernement civil*, chap. x. — Le pouvoir législatif ne doit conférer à qui que ce soit le pouvoir de faire des lois; ce pouvoir ne pouvant résider de droit que là où le peuple l'a établi.

(3) Platon, *Des Lois*, liv. IV. — Si j'ai appelé les magistrats serviteurs des lois, ce n'est pas que je veuille rien changer aux termes établis par l'usage, c'est que je suis persuadé que le salut d'un État dépend principalement de là, et que le contraire cause infailliblement sa perte; c'est que je vois très prochaine la ruine d'un État où la loi est sans force et soumise à ceux qui gouvernent, et qu'au contraire partout où la loi est seule souveraine et où les magistrats sont ses premiers sujets, avec le salut public, je vois l'assemblage de tous les biens que les Dieux ont jamais versés dans les États.

(4) Locke, *Gouvernement civil*, ch. xviii. — Un gouvernement sans lois est, à mon avis, un mystère dans la politique, inconcevable à l'esprit de l'homme, et incompatible avec la société humaine.

sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain (*a*) : j'expliquerai ci-après ce que c'est que gouvernement.

Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile (1). Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur (2); il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. Mais comment les régleront-ils? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ses volontés? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance? ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin? Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un

(*a*) Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale qui est la loi. Pour être légitime, il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république. Ceci s'éclaircira dans le livre suivant. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. *8e Lettre de la Montagne.* — L'ouvrage du législateur ne s'altère et ne se détruit jamais que d'une manière : c'est quand les dépositaires de cet ouvrage abusent, de leur dépôt, et se font obéir au nom des lois en leur désobéissant eux-mêmes.

Jamais le peuple ne s'est rébellé contre les lois, que les chefs n'aient commencé par les enfreindre en quelque chose. C'est sur ce principe certain qu'à la Chine, quand il y a quelque révolte dans une province, on commence toujours par punir le gouverneur. En Europe, les rois suivent constamment la maxime contraire : aussi voyez comment prospèrent leurs États! La population diminue partout d'un dixième tous les trente ans; elle ne diminue point à la Chine. Le despotisme oriental se soutient, parce qu'il est plus sévère sur les grands que sur le peuple; il tire ainsi de lui-même son propre remède. J'entends dire qu'on commence à prendre à la Porte la maxime chrétienne. Si cela est, on verra dans peu ce qu'il en résultera.

(2) HOBBES, *De Cive*, chap. XII. — C'est le peuple qui règne, en quelque sorte d'État que ce soit, car dans les monarchies même c'est le peuple qui commande et qui veut par la volonté d'un seul homme. Les particuliers et les sujets sont ce qui fait la multitude.

système de législation? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir des séductions des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps (1), balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent; le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social; de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur (2).

(1) Platon, *Le Politique*. — La loi ne pouvant jamais embrasser ce qu'il y a de véritablement meilleur et de plus juste pour tout à la fois ne peut non plus en donner ce qu'il y a de plus excellent. Car les différences qui distinguent tous les hommes et toutes les actions et l'incessante variété des choses humaines toujours en mouvement ne permettent pas à un art quel qu'il soit d'établir une règle simple et unique qui convienne à tous les hommes et dans tous les temps...

(2) R. *Émile*, liv. II. — Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices : la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté, qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité, qui l'élève à la vertu.

CHAPITRE VII

DU LÉGISLATEUR

Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes, et qui n'en éprouvât aucune; qui n'eût aucun rapport avec notre nature, et qui la connût à fond; dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre (1); enfin, qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée (2), pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre (*a*).

(*a*) Un peuple ne devient célèbre que quand sa législation commence à décliner. On ignore durant combien de siècles l'institution de Lycurgue fit le bonheur des Spartiates avant qu'il fût question d'eux dans le reste de la Grèce. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. *Émile*, liv. IV. — Que faudrait-il donc pour bien observer les hommes? Un grand intérêt à les connaître, une grande impartialité à les juger, un cœur assez sensible pour concevoir toutes les passions humaines, et assez calme pour ne pas les éprouver.

Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, chap. iii. — La loi, en général, est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers, où s'applique cette raison humaine.

Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.

Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi ou qu'on veut établir, soit qu'elles le forment comme font les lois politiques, soit quelles le maintiennent, comme font les lois civiles.

Elles doivent être relatives au physique du pays, au climat glacé, brûlant ou tempéré, à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la Constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin, elles ont des rapports entre elles, elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies...

(2) Platon, *La République*, liv. VII. — Lorsqu'on verra à la tête des gouvernements un ou plusieurs vrais philosophes qui, regardant d'un œil de mépris les honneurs qu'on brigue aujourd'hui, persuadés qu'ils ne sont d'aucun prix, n'estimant que les devoirs et les honneurs qui en sont la récompense,

Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes.

Le même raisonnement que faisait Caligula quant au fait, Platon le faisait quant au droit pour définir l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du *Règne*. Mais s'il est vrai qu'un grand prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand législateur? Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher. « Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques (1). »

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature (2). Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont

mettant la justice au-dessus de tout pour l'importance et la nécessité, soumis en tout à ses lois, et, s'appliquant à la faire prévaloir, entreprendraient la réforme de l'État...

(1) Voir *Grandeur et décadence des Romains*, chap. I.

(2) R. *Émile*, liv. I. — L'homme naturel est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. Un citoyen de Rome n'était ni Caïus ni Lucius; c'était un Romain; même il aimait la patrie exclusivement à lui. Régulus se prétendait Carthaginois, comme étant devenu le bien de ses maîtres. En sa qualité d'étranger, il refusait de siéger au sénat de Rome, il fallut qu'un Carthaginois le lui ordonnât. Il s'indignait qu'on voulût lui sauver la vie.

il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui (1). Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite (2) : en sorte que si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la sommes des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre.

Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi. Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. Cet emploi qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution; c'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun

Il vainquit, et s'en retourna triomphant mourir dans les supplices. Cela n'a pas grand rapport, ce me semble, aux hommes que nous connaissons.

Le Lacédémonien Pédarète se présente pour être admis au conseil des trois cents; il est rejeté : il s'en retourne tout joyeux de ce qu'il s'est trouvé dans Sparte trois cents hommes valant mieux que lui. Je suppose cette démonstration sincère, et il y a lieu de croire qu'elle l'était : voilà le citoyen.

Une femme de Sparte avait cinq fils à l'armée, et attendait des nouvelles de la bataille. Un ilote arrive; elle lui en demande en tremblant : « Vos cinq fils ont été tués. — Vil esclave, t'ai-je demandé cela? — Nous avons gagné la victoire ! » La mère court au temple, et rend grâce aux dieux. Voilà la citoyenne.

Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme, ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois; ce ne sera rien.

(1) Montesquieu, *Esprit des lois, Préface.* — L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe.

(2) Platon, *La République*, liv. VI. — Mais de quelle manière se prendront les philosophes pour tracer ce plan ? Ils regarderont l'état et l'âme de chaque citoyen comme une toile qu'il faudra commencer par rendre nette, ce qui n'est point aisé; car l'on pense bien qu'il y aura cette différence entre eux et les législateurs ordinaires qu'ils ne voudront pas s'occuper d'un État ou d'un individu pour lui tracer des lois, qu'ils ne l'aient reçu pur et net ou qu'il ne soit devenu tel par leurs soins.

avec l'empire humain; car si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes : autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices; jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage (1).

Quand Lycurgue donna des lois à sa patrie, il commença par abdiquer la royauté. C'était la coutume de la plupart des villes grecques de confier à des étrangers l'établissement des leurs. Les républiques modernes de l'Italie imitèrent souvent cet usage; celle de Genève en fit autant et s'en trouva bien (*a*). Rome, dans son plus bel âge, vit renaître en son sein tous les crimes de la tyrannie, et se vit prête à périr, pour avoir réuni sur les mêmes têtes l'autorité législative et le pouvoir souverain.

(*a*) Ceux qui ne considèrent Calvin que comme théologien connaissent mal l'étendue de son génie. La rédaction de nos sages édits, à laquelle il eut beaucoup de part, lui fait autant d'honneur que son institution. Quelque révolution que le temps puisse amener dans notre culte, tant que l'amour de la patrie et de la liberté ne sera pas éteint parmi nous, jamais la mémoire de ce grand homme ne cessera d'y être en bénédiction. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.) R. 2e *Lettre de la Montagne*. — Calvin, sans doute, était un grand homme; mais enfin c'était un homme, et, qui pis est, un théologien : il avait d'ailleurs tout l'orgueil du génie qui sent sa supériorité, et qui s'indigne qu'on la lui dispute. — Diderot, *Encyclopédie* (article *Sociétés*). — Ces ministres prétendus réformés, hommes impérieux, en voulant modeler les États sur leurs vues théologiques, prouvèrent, de l'aveu même des protestants sensés, qu'ils étaient aussi mauvais politiques que mauvais théologiens...

(1) Plutarque, *Préceptes pour les hommes d'État*. — Vouloir d'abord faire soi-même les mœurs d'un peuple et réformer celles qu'il a, est une œuvre aussi difficile que périlleuse, œuvre exigeant beaucoup de temps et une force immense; comme le vin au commencement du repas est maîtrisé par le caractère des gens qui le boivent, et qu'insensiblement, à mesure qu'il s'échauffe et se mêle dans leurs veines, il change le naturel des buveurs pour leur faire prendre le sien; de même jusqu'à ce que l'homme d'État se soit acquis, à force de gloire et de confiance, l'autorité dont il a besoin pour conduire le peuple, il doit s'accommoder aux caractères qu'il a sous la main, les approfondir et viser à les satisfaire, en sachant bien ce que le peuple goûte, et par quels motifs il est naturellement enclin à se déterminer...

Cependant les décemvirs eux-mêmes ne s'arrogèrent jamais le droit de faire passer aucune loi de leur seule autorité. « Rien de ce que nous vous proposons, disaient-ils au peuple, ne peut passer en loi sans votre consentement. Romains, soyez vous-mêmes les auteurs des lois qui doivent faire votre bonheur. »

Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable, parce que, selon le pacte fondamental, il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple : j'ai déjà dit cela; mais il n'est pas inutile de le répéter.

Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine, et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien.

Autre difficulté qui mérite attention. Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus. Or il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée : chaque individu, ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier (1), aperçoit difficilement les avan-

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. XXIX, chap. XIX, DES LÉGISLATEURS. — Aristote voulait satisfaire tantôt sa jalousie contre Platon et tantôt sa passion pour Alexandre; Platon était indigné contre la tyrannie du peuple d'Athènes; Machiavel était plein de son idole, le duc de Valentinois; Thomas More, qui parlait plutôt de ce qu'il avait lu que de ce qu'il avait pensé, voulait gouverner tous les États avec la simplicité d'une ville grecque; Arrington ne voyait que la République d'Angleterre, pendant qu'une foule d'écrivains trouvaient le désordre partout où ils ne voyaient point la couronne. Les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur; quelquefois elles passent au travers et s'y teignent, quelquefois elles y restent et s'y incorporent.

tages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois. Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles (1). Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.

Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté, et portassent docilement le joug de la félicité publique (2).

Cette raison sublime, qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires, est celle dont le législateur met les

(1) PLATON, *La République*, liv. VII. — Le législateur ne doit point se proposer pour but la félicité d'un certain nombre de citoyens à l'exclusion des autres, mais la félicité de tous; dans cette vue il doit tenir tous les citoyens dans les mêmes intérêts, les engageant par la persuasion ou par l'autorité à se faire part les uns les autres des avantages qu'ils sont en état de rendre dans la communauté, et en formant avec soin de pareils citoyens il ne prétend pas leur laisser la liberté de faire de leurs facultés tel usage qu'il leur plaira, mais se servir d'eux pour fortifier le lien de l'État...

(2) BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture*, liv. I. Art. 6, *VIe Proposition*. — Il faut remarquer que Dieu n'avait pas besoin du consentement des hommes pour autoriser sa loi, parce qu'il est leur créateur, qu'il peut les obliger à ce qui lui plaît et toutefois pour rendre la chose plus solennelle et plus ferme, il les oblige à la loi par un traité exprès et volontaire (celui proposé par Moïse au peuple d'Israël).

VIIe Proposition. LA LOI EST CENSÉE AVOIR UNE ORIGINE DIVINE. — Le peuple ne pouvait s'unir en soi-même par une société inviolable si le traité n'en était fait dans son fond en présence d'une puissance supérieure telle que celle de Dieu... C'est pourquoi tous les peuples ont voulu donner à leurs lois une origine divine, et ceux qui ne l'ont pas eu ont feint de l'avoir. Minos se vantait d'avoir appris de Jupiter les lois qu'il donne à ceux de Crète; ainsi Lycurgue, ainsi Numa... (et Platon dans sa *République*).

décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine (*a*). Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grande âme du législateur est le seul miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité, ou dresser un oiseau pour lui parler à l'oreille, ou trouver d'autres moyens grossiers d'en imposer au peuple. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés; mais il ne fondera jamais un empire, et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui. De vains prestiges forment un lien passager; il n'y a que la sagesse qui le rende durable. La loi judaïque, toujours subsistante, celle de l'enfant d'Ismaël qui, depuis dix siècles, régit la moitié du monde, annoncent encore aujourd'hui les grands hommes qui les ont dictées; et tandis que l'orgueilleuse philosophie ou l'aveugle esprit de parti ne voit en eux que d'heureux imposteurs, le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand et puissant génie qui préside aux établissements durables.

Il ne faut pas, de tout ceci, conclure avec Warburton que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que, dans l'origine des nations, l'une sert d'instrument à l'autre (1).

(*a*) « E veramente, dit Machiavel, mai non fù alcuno ordinatore di leggi « straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perchè altrimenti « non sarebbero accettate; perchè sono molti boni conosciuti da uno pru- « dente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad « altrui. » (*Discorsi soprà Tito Livio,* lib. I. cap. XI.) (Note du *Contrat social*, édition de 1762.) Généralement tous ceux qui ont amené en un pays secte et loi extraordinaire, ils ont toujours usé de cette convention divine pour rendre leur cas plus vénérable et authentique, car beaucoup de bonnes choses qu'un homme sage connoist estre telles, toutes fois ne les sçauroit-il souvent donner à entendre aux autres, par raisons évidentes (traduction de Gohory. Paris, Robert le Mangnier, 1571).

(1) WARBURTON, *Dissertation 14*. — Les violences mutuelles, dont les

CHAPITRE VIII

DU PEUPLE

Comme, avant d'élever un grand édifice, l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter. C'est pour cela que Platon refusa de donner des lois aux Arcadiens et aux Cyréniens, sachant que ces deux peuples étaient riches et ne pouvaient souffrir l'égalité : c'est pour cela qu'on vit en Crète de bonnes lois et de méchants hommes, parce que Minos n'avait discipliné qu'un peuple chargé de vices.

Mille nations ont brillé sur la terre, qui n'auraient jamais pu souffrir de bonnes lois; et celles même qui l'auraient pu

progrès rendirent enfin l'état de nature insupportable, furent l'effet de l'égalité qui régnait naturellement entre les hommes. La société civile en fut le remède, mais cette égalité, source du mal, n'en permit le remède qu'en conséquence de la volonté et du consentement libre de chaque particulier dont la parole fut le seul garant de l'engagement qu'ils contractaient, faible garant dont on tâchait par conséquent d'augmenter la sûreté en tant qu'il était possible dans les circonstances d'une égalité générale et parfaite et dans ces circonstances rien ne pouvait en augmenter la force que la religion. On introduisit donc le serment comme la sûreté des conventions humaines et le serment est une espèce d'appel fait à Dieu, dont la providence veille sur les actions des hommes, qui approuve et récompense le bien et qui condamne et punit le mal. Choses qui supposent l'existence d'un Dieu, sa providence et une différence essentielle entre le bien et le mal antérieure à tous les décrets humains.

Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. V, art. 4. *Des lois. Ire Proposition.* — « Il faut joindre des lois au gouvernement pour le mettre dans sa perfection. »

IIe Proposition. — Toutes ces lois sont fondées sur la première de toutes les lois qui est celle de la nature, c'est-à-dire sur la droite raison et sur l'équité naturelle. Les lois doivent régler les choses divines et humaines, publiques et particulières...

Il faut donc avant toutes choses régler le culte de Dieu, ensuite viennent les préceptes qui regardent la société... Tel est l'ordre général de toute législation.

n'ont eu, dans toute leur durée, qu'un temps fort court pour cela. La plupart des peuples, ainsi que des hommes (1), ne sont dociles que dans leur jeunesse; ils deviennent incorrigibles en vieillissant (2). Quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer (3); le peuple ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire, semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin (4).

Ce n'est pas que, comme quelques maladies bouleversent la tête des hommes et leur ôtent le souvenir du passé, il ne se trouve quelquefois dans la durée des États des époques violentes où les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus (5), où l'horreur du

(1) Cette leçon est celle de l'édition publiée à Genève en 1782, et toujours reproduite depuis. L'édition originale de 1762 portait : *Les peuples, ainsi que les hommes.*

(2) MACHIAVEL, *Discours sur Tite Live,* liv. I, chap. XVII. — Il est à présupposer comme chose très véritable que si un païs accoustumé de vivre sous un Prince, vient une fois à secouer son lien, combien qu'il tue son Roy et qu'autant en face de tout le sang Royal, ce nonobstant jamais ne demourera ne tant ne quant en cest estat, s'il ne se lève un Roy même qui defface l'autre.

PLUTARQUE, *A un prince ignorant.* — Platon avait été invité par les habitants de Cyrène à leur laisser des lois écrites de sa main et à régler l'administration de leur république. Mais il s'en défendit en disant qu'il était difficile, dans l'état de prospérité où vivaient les Cyrénéens, de rédiger des lois pour eux.

(3) ARISTOTE, *Politique,* liv. IV, chap. I. — En politique, il n'est pas moins difficile de réformer un gouvernement que de le créer, de même qu'il est plus malaisé de désapprendre que d'apprendre pour la première fois...

(4) R. *Émile,* liv. I. — Quand on veut renvoyer au pays des chimères, on nomme l'institution de Platon : si Lycurgue n'eût mis la sienne que par écrit, je la trouverais bien plus chimérique. Platon n'a fait qu'épurer le cœur de l'homme; Lycurgue l'a dénaturé.

L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister, parce qu'où il n'y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots *patrie* et *citoyen* doivent être effacés des langues modernes. J'en sais bien la raison, mais je ne veux pas la dire; elle ne fait rien à mon sujet.

(5) R. *Réponse au roi de Pologne.* — Il n'y a qu'un pas du savoir à l'ignorance, et l'alternative de l'un à l'autre est fréquente chez les nations; mais on n'a jamais vu de peuple une fois corrompu revenir à la vertu. En vain vous prétendriez détruire les sources du mal, en vain vous ôteriez les aliments de la vanité, de l'oisiveté et du luxe, en vain même vous ramèneriez

passé tient lieu d'oubli, et où l'État, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre, et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort. Telle fut Sparte au temps de Lycurgue, telle fut Rome après les Tarquins, et telles ont été parmi nous la Hollande et la Suisse après l'expulsion des tyrans.

Mais ces événements sont rares; ce sont des exceptions dont la raison se trouve toujours dans la constitution particulière de l'État excepté. Elles ne sauraient même avoir lieu deux fois pour le même peuple : car il peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé. Alors les troubles peuvent le détruire sans que les révolutions puissent le rétablir; et, sitôt que ses fers sont brisés, il tombe épars et n'existe plus : il lui faut désormais un maître et non pas un libérateur. Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : « On peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais. »

La jeunesse n'est pas l'enfance. Il est pour les nations comme pour les hommes un temps de jeunesse, ou, si l'on veut, de maturité (1), qu'il faut attendre avant de les soumettre à des lois : mais la maturité d'un peuple n'est pas toujours facile à connaître; et, si on la prévient, l'ouvrage est manqué. Tel peuple est disciplinable en naissant, tel autre ne l'est pas au bout de dix siècles. Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avait le génie imitatif; il n'avait pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien. Quelques-unes des choses qu'il fit étaient bien, la plupart étaient déplacées. Il a vu que son peuple

les hommes à cette première égalité conservatrice de l'innocence et source de toute vertu : leurs cœurs une fois gâtés le seront toujours; il n'y a plus de remède, à moins de quelque grande révolution, presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourrait guérir et qu'il est blâmable de désirer et impossible de prévoir.

(1) Cette leçon est celle de l'édition publiée en 1782. Celle de 1762 portait simplement : *Il est pour les nations comme pour les hommes un temps de maturité.* Les mots qui commencent le paragraphe : *La jeunesse n'est pas l'enfance*, ne se trouvent pas dans le texte primitif.

était barbare, il n'a point vu qu'il n'était pas mûr pour la police; il l'a voulu civiliser quand il ne fallait que l'aguerrir. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglais, quand il fallait commencer par faire des Russes : il a empêché ses sujets de devenir jamais ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas. C'est ainsi qu'un précepteur français forme son élève pour briller au moment de son enfance, et puis n'être jamais rien. L'empire de Russie voudra subjuguer l'Europe, et sera subjugué lui-même. Les Tartares, ses sujets ou ses voisins, deviendront ses maîtres et les nôtres : cette révolution me paraît infaillible. Tous les rois de l'Europe travaillent de concert à l'accélérer.

CHAPITRE IX

DU PEUPLE

(*Suite.*)

Comme la nature a donné des termes à la stature d'un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus que des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la meilleure constitution d'un État, des bornes à l'étendue qu'il peut avoir, afin qu'il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il y a dans tout corps politique un *maximum* de force qu'il ne saurait passer, et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir. Plus le lien social s'étend, plus il se relâche; et, en général, un petit État est proportionnellement plus fort qu'un grand.

Mille raisons démontrent cette maxime. Premièrement, l'administration devient plus pénible dans les grandes distances, comme un poids devient plus lourd au bout d'un plus grand levier. Elle devient aussi plus onéreuse à mesure que les degrés se multiplient : car chaque ville a d'abord la sienne, que le peuple paye; chaque district la sienne, encore

payée par le peuple; ensuite chaque province, puis les grands gouvernements, les satrapies, les vice-royautés, qu'il faut toujours payer plus cher à mesure qu'on monte, et toujours aux dépens du malheureux péuple; enfin vient l'administration suprême, qui écrase tout. Tant de surcharges épuisent continuellement les sujets : loin d'être mieux gouvernés par tous ces différents ordres, ils le sont bien moins que s'il n'y en avait qu'un seul au-dessus d'eux. Cependant à peine reste-t-il des ressources pour les cas extraordinaires; et, quand il y faut recourir, l'État est toujours à la veille de sa ruine.

Ce n'est pas tout : non seulement le gouvernement a moins de vigueur et de célérité pour faire observer les lois, empêcher les vexations, corriger les abus, prévenir les entreprises séditieuses qui peuvent se faire dans des lieux éloignés; mais le peuple a moins d'affection pour ses chefs, qu'il ne voit jamais, pour la patrie, qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens, dont la plupart lui sont étrangers (1). Les mêmes lois ne peuvent convenir à tant de

(1) ARISTOTE, *Politique*, liv. IV, chap. IV. DU GOUVERNEMENT PARFAIT. — Les premiers éléments qu'exige la science politique ce sont les hommes avec le nombre et les qualités naturelles qu'ils doivent avoir, le sol avec l'étendue et les propriétés qu'il doit posséder...

On croit vulgairement qu'un État, pour être heureux, doit être vaste...

Pourtant, il faut bien moins regarder au nombre qu'à la puissance. Tout État a une tâche à remplir, et celui-là est le plus grand qui peut le mieux s'acquitter de sa tâche...

Les faits sont là pour prouver qu'il est très difficile, et peut-être impossible, de bien organiser une cité trop peuplée... et le raisonnement vient ici à l'appui de l'observation. La loi est l'établissement d'un certain ordre; de bonnes lois produisent nécessairement le bon ordre, mais l'ordre n'est pas possible dans une trop grande multitude...

Trop petite (la cité), elle ne peut suffire à ses besoins, ce qui est cependant une condition essentielle de la cité; trop étendue, elle y suffit, non plus comme cité, mais comme nation; il n'y a presque plus là de gouvernement possible. Au milieu de cette immense multitude, quel général se ferait entendre? quel Stentor y servirait de crieur public?...

Pour juger les affaires litigieuses, pour respecter les fonctions suivant le mérite, il faut que les citoyens se connaissent et s'apprécient mutuellement...

On peut donc avancer que la juste proportion pour le corps politique est

provinces diverses qui ont des mœurs différentes, qui vivent sous des climats opposés, et qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernement. Des lois différentes n'engendrent que trouble et confusion parmi des peuples qui, vivant sous les mêmes chefs et dans une communication continuelle, passent ou se marient les uns chez les autres, et, soumis à d'autres coutumes, ne savent jamais si leur patrimoine est bien à eux. Les talents sont enfouis, les vertus ignorées, les vices impunis, dans cette multitude d'hommes inconnus les uns aux autres, que le siège de l'administration suprême rassemble dans un même lieu. Les chefs, accablés d'affaires, ne voient rien par eux-mêmes; des commis gouvernent l'État. Enfin les mesures qu'il faut prendre pour maintenir l'autorité générale, à laquelle tant d'officiers éloignés veulent se soustraire ou en imposer, absorbent tous les soins publics; il n'en reste plus pour le bonheur du peuple; à peine en reste-t-il pour sa défense au besoin, et c'est ainsi qu'un corps trop grand pour sa constitution s'affaisse et périt écrasé sous son propre poids.

D'un autre côté, l'État doit se donner une certaine base pour avoir de la solidité, pour résister aux secousses qu'il ne manquera pas d'éprouver, et aux efforts qu'il sera contraint de faire pour se soutenir : car tous les peuples ont une espèce de force centrifuge par laquelle ils agissent continuellement les uns contre les autres, et tendent à s'agrandir aux dépens de leurs voisins, comme les tourbillons de Descartes. Ainsi les faibles risquent d'être bientôt engloutis; et nul ne peut guère se conserver qu'en se mettant avec tous dans une espèce d'équilibre qui rende la compression partout à peu près égale.

On voit par là qu'il y a des raisons de s'étendre et des raisons de se resserrer; et ce n'est pas le moindre talent du

évidemment la plus grande quantité possible de citoyens capables de satisfaire aux besoins de leur existence, mais point assez nombreux, cependant, pour se soustraire à une facile surveillance.

politique de trouver entre les unes et les autres la proportion la plus avantageuse à la conservation de l'État. On peut dire en général que les premières, n'étant qu'extérieures et relatives, doivent être subordonnées aux autres, qui sont internes et absolues. Une saine et forte constitution est la première chose qu'il faut rechercher ; et l'on doit plus compter sur la vigueur qui naît d'un bon gouvernement que sur les ressources que fournit un grand territoire.

Au reste, on a vu des États tellement constitués, que la nécessité des conquêtes entrait dans leur constitution même, et que, pour se maintenir, ils étaient forcés de s'agrandir sans cesse (1). Peut-être se félicitaient-ils beaucoup de cette heureuse nécessité, qui leur montrait pourtant, avec le terme de leur grandeur, l'inévitable moment de leur chute.

CHAPITRE X

DU PEUPLE

(*Suite.*)

On peut mesurer un corps politique de deux manières : savoir, par l'étendue du territoire, et par le nombre du peuple ; et il y a, entre l'une et l'autre de ces mesures, un rapport convenable pour donner à l'État sa véritable grandeur (2). Ce sont les hommes qui font l'État, et c'est le terrain qui nourrit les hommes : ce rapport est donc que la terre suffise à l'entretien de ses habitants, et qu'il y ait autant d'habitants que la terre en peut nourrir. C'est dans cette proportion que se trouve le *maximum* de force d'un nombre donné de peuple ; car s'il y a du terrain de trop, la garde en est onéreuse, la culture insuffisante, le produit superflu : c'est la cause

(1) MONTESQUIEU, *Grandeur et décadence des Romains*, ch. IX. — Rome était faite pour s'agrandir et ses lois étaient admirables pour cela.

(2) ARISTOTE, *Politique*, liv. IV, chap. IV. La perfection pour l'État, sera nécessairement de réunir à une juste étendue, un nombre convenable de citoyens.

prochaine des guerres défensives; s'il n'y en a pas assez, l'État se trouve pour le supplément à la discrétion de ses voisins : c'est la cause prochaine des guerres offensives. Tout peuple qui n'a, par sa position, que l'alternative entre le commerce ou la guerre, est faible en lui-même; il dépend de ses voisins, il dépend des événements; il n'a jamais qu'une existence incertaine et courte. Il subjugue et change de situation, ou il est subjugué et n'est rien. Il ne peut se conserver libre qu'à force de petitesse ou de grandeur.

On ne peut donner en calcul un rapport fixe entre l'étendue de terre et le nombre d'hommes qui se suffisent l'un à l'autre, tant à cause des différences qui se trouvent dans les qualités du terrain, dans ses degrés de fertilité, dans la nature de ses productions, dans l'influence des climats, que de celles qu'on remarque dans les tempéraments des hommes qui les habitent, dont les uns consomment peu dans un pays fertile, les autres beaucoup sur un sol ingrat. Il faut encore avoir égard à la plus grande ou moindre fécondité des femmes, à ce que le pays peut avoir de plus ou moins favorable à la population, à la quantité dont le législateur peut espérer d'y concourir par ses établissements, de sorte qu'il ne doit pas fonder son jugement sur ce qu'il voit, mais sur ce qu'il prévoit, ni s'arrêter autant à l'état actuel de la population qu'à celui où elle doit naturellement parvenir. Enfin il y a mille occasions où les accidents particuliers du lieu exigent ou permettent qu'on embrasse plus de terrain qu'il ne paraît nécessaire. Ainsi l'on s'étendra beaucoup dans un pays de montagnes, où les productions naturelles, savoir, les bois, les pâturages, demandent moins de travail, où l'expérience apprend que les femmes sont plus fécondes que dans les plaines, et où un grand sol incliné ne donne qu'une petite base horizontale, la seule qu'il faut compter pour la végétation. Au contraire, on peut se resserrer au bord de la mer, même dans des rochers et des sables presque stériles, parce que la pêche y peut suppléer en grande par-

tie aux productions de la terre, que les hommes doivent être plus rassemblés pour repousser les pirates, et qu'on a d'ailleurs plus de facilité pour délivrer le pays, par les colonies, des habitants dont il est surchargé.

A ces conditions pour instituer un peuple, il en faut ajouter une qui ne peut suppléer à nulle autre, mais sans laquelle elles sont toutes inutiles : c'est qu'on jouisse de l'abondance et de la paix (1) ; car le temps où s'ordonne un État est, comme celui où se forme un bataillon, l'instant où le corps est le moins capable de résistance et le plus facile à détruire (2). On résisterait mieux dans un désordre absolu que dans un moment de fermentation, où chacun s'occupe de son rang et non du péril. Qu'une guerre, une famine, une sédition survienne en ce temps de crise, l'État est infailliblement renversé.

Ce n'est pas qu'il n'y ait beaucoup de gouvernements établis durant ces orages ; mais alors ce sont ces gouvernements mêmes qui détruisent l'État. Les usurpateurs amènent ou choisissent toujours ces temps de trouble pour faire pas-

(1) PLUTARQUE, *Préceptes pour les hommes d'État.* — Quels sont, pour un État, les biens les plus désirables ? C'est la paix, la liberté, l'abondance, une riche population, enfin la concorde...

De même que les incendies ne commencent pas d'ordinaire dans les temples et dans les édifices publics, de même que c'est une lampe négligée dans une maison, un peu de paille allumée qui fait éclater un grand embrasement et cause un désastre général ; de même ce ne sont pas toujours des rivalités ayant trait à la chose publique qui, dans les villes, allument les séditions. Bien souvent des querelles privées, des griefs personnels, prennent un caractère personnel, et voilà une ville entière bouleversée. Pour l'homme d'État, il est intéressant par-dessus tout de remédier à de telles inimitiés et de les prévenir...

Les débats privés en déterminent de généraux.

(2) R. *Gouvernement de Pologne*, chap. XV. — Voilà mon plan suffisamment esquissé, je m'arrête. Quel que soit celui qu'on adoptera, l'on ne doit pas oublier ce que j'ai dit dans le *Contrat social* de l'état de faiblesse et d'anarchie où se trouve une nation tandis qu'elle établit ou réforme sa constitution. Dans ce moment de désordre et d'effervescence elle est hors d'état de faire aucune résistance, et le moindre choc est capable de tout renverser. Il importe donc de se ménager à tout prix un intervalle de tranquillité durant lequel on puisse sans risque agir sur soi-même et rajeunir sa constitution.

ser, à la faveur de l'effroi public, des lois destructives, que le peuple n'adopterait jamais de sang-froid. Le choix du moment de l'institution est un des caractères les plus sûrs par lesquels on peut distinguer l'œuvre du législateur d'avec celle du tyran.

Quel peuple est donc propre à la législation? Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention, n'a point encore porté le vrai joug des lois; celui qui n'a ni coutumes, ni superstitions bien enracinées; celui qui ne craint pas d'être accablé par une invasion subite; qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister seul à chacun d'eux, ou s'aider de l'un pour repousser l'autre; celui dont chaque membre peut être connu de tous, et où l'on n'est point forcé de charger un homme d'un plus grand fardeau qu'un homme ne peut porter; celui qui peut se passer des autres peuples, et dont tout autre peuple peut se passer (*a*); celui qui n'est ni riche ni pauvre, et peut se suffire à lui-même (1); enfin celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau. Ce qui rend pénible l'ouvrage de la législation est moins ce qu'il faut établir que ce qu'il faut détruire; et ce qui rend le succès si rare, c'est l'impossibilité de trouver la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société (2). Toutes ces conditions, il est vrai, se trou-

(*a*) Si de deux peuples voisins l'un ne pouvoit se passer de l'autre, ce serait une situation très dure pour le premier, et très dangereuse pour le second. Toute nation sage, en pareil cas, s'efforcera bien vite de délivrer l'autre de cette dépendanee. La république de Thlascala, enclavée dans l'empire du Mexique, aima mieux se passer de sel que d'en acheter des Mexicains, et même que d'en accepter gratuitement. Les sages Thlascalans virent le piège caché sous cette libéralité. Ils se conservèrent libres; et ce petit État, enfermé dans ce grand empire, fut enfin l'instrument de sa ruine. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. *Nouvelle Héloïse*, part. V, let. II. — C'est en lui (l'homme des champs) que consiste la véritable prospérité d'un pays, la force et la grandeur qu'un peuple tire de lui-même, qui ne dépend en rien des autres nations, qui ne contraint jamais d'attaquer pour se soutenir et donne les plus sûrs moyens de se défendre.

(2) R. *Nouvelle Héloïse*, part. V, let. III. — Tout concourt au bien commun

vent difficilement rassemblées : aussi voit-on peu d'États bien constitués.

Il est encore en Europe un pays capable de législation : c'est l'île de Corse. La valeur et la constance avec laquelle ce brave peuple a su recouvrer et défendre sa liberté mériteraient bien que quelque homme sage lui apprît à la conserver. J'ai quelque pressentiment qu'un jour cette petite île étonnera l'Europe (1).

CHAPITRE XI

DES DIVERS SYSTÈMES DE LÉGISLATION

Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux : la *liberté* et l'*égalité;* la liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.

J'ai déjà dit ce que c'est que la liberté civile : à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes; mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois; et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez

dans le système universel. Tout homme a sa place assignée dans le meilleur ordre des choses ; il s'agit de trouver cette place et de ne pas pervertir cet ordre.

(1) Frédéric II, *Anti-Machiavel*, chap. xx. — Les Corses sont une poignée d'hommes aussi braves et aussi délibérés que ces Anglais; on ne les dompterait, je crois, que par la prudence et la bonté. Pour maintenir la souveraineté de cette île il me paraît d'une nécessité indispensable de désarmer les habitants et d'adoucir les mœurs. Je dis, en passant, et à l'occasion des Corses, que l'on peut voir par leur exemple quel courage, quelle vertu donne aux hommes l'amour de la liberté, et qu'il est dangereux et injuste de l'opprimer.

pauvre pour être contraint de se vendre (*a*): ce qui suppose, du côté des grands, modération de biens et de crédit, et, du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise (1).

Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique (2). Mais si l'abus est iné-

(*a*) Voulez-vous donc donner à l'État de la consistance, rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible; ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie, et de l'autre les tyrans : c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique; l'un l'achète, et l'autre la vend. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. 9e *Lettre de la Montagne.* — Dans la plupart des États, les troubles internes viennent d'une populace abrutie et stupide, échauffée d'abord par d'insupportables vexations, puis ameutée en secret par des brouillons adroits, revêtus de quelque autorité qu'ils veulent étendre... Est-ce dans ces deux extrêmes, l'un fait pour acheter, l'autre pour se vendre, qu'on doit chercher l'amour de la justice et des lois? C'est par eux toujours que l'État dégénère : le riche tient la loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux du pain que la liberté. Il suffit de comparer ces deux partis pour juger lequel doit porter aux lois la première atteinte.

Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. x. — Un premier principe général s'applique à tous les gouvernements : toujours la portion de la cité qui veut le maintien des institutions doit être plus forte que celle qui en veut le renversement...

Partout où la multitude des pauvres a la supériorité, la démocratie s'établit naturellement avec toutes ses combinaisons diverses...

Partout où la classe riche et distinguée l'emporte plus en qualité qu'elle ne le cède en nombre, l'oligarchie se constitue de la même manière avec toutes ses nuances...

Mais le législateur ne doit jamais avoir en vue que la moyenne propriété. S'il fait des lois oligarchiques, c'est à elle qu'il doit penser; s'il fait des lois démocratiques c'est encore elle qu'il doit ranger à ces lois... La constitution n'est solide que là où la classe moyenne l'emporte en nombre sur les deux classes extrêmes ou du moins sur chacune d'elles.

... L'arbitre est la classe intermédiaire.

... L'ambition des riches a ruiné plus d'États que l'ambition des pauvres.

Presque tous les législateurs, même de ceux qui ont voulu fonder des gouvernements aristocratiques, ont commis des erreurs à peu près égales; d'abord, en accordant trop aux riches, puis en trompant les classes inférieures.

(2) R. *Émile*, liv. IV. — Il y a dans l'état de nature une égalité de fait réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande pour rendre l'un dépendant de l'autre. Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire, et que la force publique ajoutée au plus fort pour opprimer le faible rompt l'espèce d'équilibre que la nature avait mis entre eux. De cette

vitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.

Mais ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent tant de la situation locale que du caractère des habitants, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné (1). Par exemple, le sol est-il ingrat et stérile, ou le pays trop serré pour les habitants? tournez-vous du côté de l'industrie et des arts, dont vous échangerez les productions contre les denrées qui vous manquent (2). Au contraire, occupez-vous de riches plaines et

première contradiction découlent toutes celles qu'on remarque dans l'ordre civil entre l'apparence et la réalité. Toujours la multitude sera sacrifiée au petit nombre, et l'intérêt public à l'intérêt particulier; toujours ces noms spécieux de justice et de subordination serviront d'instruments à la violence et d'armes à l'iniquité : d'où il suit que les ordres distingués qui se prétendent utiles aux autres ne sont en effet utiles qu'à eux-mêmes aux dépens des autres; par où l'on doit juger de la considération qui leur est due selon la justice et selon la raison.

(1) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XIX, chap. v. — C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement, car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement et en suivant notre génie naturel.

Qu'on donne un esprit de pédanterie à une nation naturellement gaie, l'État n'y gagnera rien, ni pour le dedans ni pour le dehors. Laissons-lui faire les choses frivoles sérieusement, et gaiement les choses sérieuses.

Frédéric II, *Anti-Machiavel*, chap. iv. — La différence des climats, des aliments et de l'éducation établit une différence totale entre des façons de vivre et de penser, de là vient la différence du moine italien et du Chinois lettré. Le tempérament d'un Anglais profond mais hypocondre est tout à fait différent du courage orgueilleux d'un Espagnol, et un Français se trouve avoir aussi peu de ressemblance avec un Hollandais que la vivacité du singe en a avec le flegme d'une tortue.

Les Français ne sont occupés de nos jours qu'à suivre le torrent de la mode, à changer très soigneusement de goûts, à mépriser aujourd'hui ce qu'ils ont admiré hier, à mettre l'inconstance et la légèreté à tout ce qui dépend d'eux, à changer de maîtresses, de lieux, d'amusements et de folie.

(2) Frédéric II, *Anti-Machiavel*, chap. xvi. — Ce qui serait admirable pour un grand royaume ne convient point à un petit État. Le luxe qui naît

des coteaux fertiles; dans un bon terrain, manquez-vous d'habitants? donnez tous vos soins à l'agriculture, qui multiplie les hommes, et chassez les arts, qui ne feraient qu'achever de dépeupler le pays en attroupant sur quelques points du territoire le peu d'habitants qu'il a (*a*). Occupez-vous des rivages étendus et commodes, couvrez la mer de vaisseaux, cultivez le commerce et la navigation, vous aurez une existence brillante et courte. La mer ne baigne-t-elle sur vos côtes que des rochers presque inaccessibles? restez barbares et ichthyophages; vous en vivrez plus tranquilles, meilleurs peut-être, et sûrement plus heureux. En un mot, outre les maximes communes à tous, chaque peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière, et rend sa législation propre à lui seul. C'est ainsi qu'autrefois les Hébreux, et récemment les Arabes, ont eu pour principal objet la religion, les Athéniens les lettres, Carthage et Tyr le commerce, Rhodes la marine, Sparte la guerre, et Rome la vertu. L'auteur de l'*Esprit des Lois* a montré dans des foules d'exemples par quel art le législateur dirige l'institution vers chacun de ces objets.

Ce qui rend la constitution d'un État véritablement solide et durable, c'est quand les convenances sont tellement observées, que les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les mêmes points, et que celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer, accompagner,

de l'abondance et qui fait circuler la richesse par toutes les veines d'un État, fait fleurir un grand royaume. C'est lui qui entretient l'industrie, c'est lui qui multiplie les besoins des riches pour les lier par ces mêmes besoins avec les pauvres. Si quelque politique habile (*sic*) s'avisait de bannir ce luxe d'un grand empire, cet empire tomberait en langueur; le luxe tout au contraire ferait périr un petit État. L'argent sortant en plus grande abondance qu'il n'y rentrerait en proportion, ferait tomber ce corps délicat en consomption, et il ne manquerait pas de mourir éthique.

(*a*) Quelque branche de commerce extérieur, dit M. d'A., ne répand guère qu'une fausse utilité pour un royaume en général : elle peut enrichir quelques particuliers, même quelques villes; mais la nation entière n'y gagne rien, et le peuple n'en est pas mieux. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

rectifier les autres (1). Mais si le législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses; que l'un tende à la servitude et l'autre à la liberté; l'un aux richesses, l'autre à la population; l'un à la paix, l'autre aux conquêtes; on verra les lois s'affaiblir insensiblement, la constitution s'altérer, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire.

CHAPITRE XII

DIVISION DES LOIS

Pour ordonner le tout, ou donner la meilleure forme possible à la chose publique, il y a diverses relations à considérer. Premièrement, l'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est-à-dire le rapport du tout au tout, ou du souverain à l'État (2); et ce rapport est composé de celui des termes intermédiaires, comme nous le verrons ci-après.

Les lois qui règlent ce rapport portent le nom de lois politiques, et s'appellent aussi lois fondamentales, non sans quelque raison si ces lois sont sages. Car, s'il n'y a dans chaque État qu'une bonne manière de l'ordonner, le peuple

(1) Aristote, *Politique*, liv. VI, ch. I. — A cette indispensable connaissance du nombre et des combinaisons possibles des diverses formes politiques, il faut joindre une égale étude et des lois qui sont en elles-mêmes les plus parfaites et de celles qui sont le mieux en rapport avec chaque constitution, car les lois doivent être faites pour les constitutions... et non les constitutions pour les lois. La constitution de l'État, c'est l'organisation des magistratures, la répartition des pouvoirs, l'attribution de la souveraineté, en un mot la détermination du but spécial de chaque association politique. Les lois, au contraire, distinctes des principes essentiels et caractéristiques de la constitution, sont la règle du magistrat dans l'exercice du pouvoir et dans la répression des délits qui portent atteinte à ces lois...

(2) Grotius, *Du Droit de la guerre et de la paix*, liv. II, chap. IX. — Il y a une forme de l'État qui consiste dans la communauté des droits et de souveraineté; et une autre qui consiste dans le rapport qu'il y a entre les membres qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés. Celle-ci est l'objet des recherches du politique; et la première des recherches d'un jurisconsulte...

qui l'a trouvée doit s'y tenir : mais si l'ordre établi est mauvais, pourquoi prendrait-on pour fondamentales des lois qui l'empêchent d'être bon? D'ailleurs, en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures; car, s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher?

La seconde relation est celle des membres entre eux, ou avec le corps entier; et ce rapport doit être au premier égard aussi petit, et au second aussi grand qu'il est possible; en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la cité : ce qui se fait toujours par les mêmes moyens; car il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres. C'est de ce deuxième rapport que naissent les lois civiles.

On peut considérer une troisième sorte de relation entre l'homme et la loi, savoir, celle de la désobéissance à la peine; et celle-ci donne lieu à l'établissement des lois criminelles, qui, dans le fond, sont moins une espèce particulière de lois que la sanction de toutes les autres.

A ces trois sortes de lois il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l'État; qui prend tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion (1) ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres; partie dont

(1) PLATON, *Des lois*, liv. III, ch. XII. — Si l'on travaille à rendre un État durable et parfait autant qu'il est permis à l'humanité, il est indispensable d'y faire une juste distribution de l'estime et du mépris. Or, cette distribution sera juste si on met, à la première place et à la plus honorable, les bonnes qualités de l'âme lorsqu'elles sont accompagnées de la tempérance;

legrand législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers, qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef (1).

Entre ces diverses classes, les lois politiques, qui constituent la forme du gouvernement, sont la seule relative à mon sujet (2).

à la seconde, les avantages du corps; à la troisième, la fortune et les richesses. Tout législateur, tout État qui renversera cet ordre, en mettant au premier rang de l'estime les richesses ou quelque autre bien d'une classe inférieure, péchera contre les règles de la justice et de la saine politique.

Chez l'ancien gouvernement (d'Athènes), le peuple n'était maître de rien mais il était pour ainsi dire esclave volontaire des lois...

(1) R. *Nouvelle Héloïse*, part. IV, let. x. — Dans la République on retient les citoyens par des mœurs, des principes, de la vertu.

(2) R. Manuscrit de Genève. Liv. II, chap. v. Entre ces diverses sortes de lois, je me borne dans cet écrit à traiter des lois politiques.

LIVRE III

Avant de parler des diverses formes de gouvernement, tâchons de fixer le sens précis de ce mot, qui n'a pas encore été fort bien expliqué.

CHAPITRE I

DU GOUVERNEMENT EN GÉNÉRAL

J'avertis le lecteur que ce chapitre doit être lu posément, et que je ne sais pas l'art d'être clair pour qui ne veut pas être attentif.

Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire : l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte, l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute. Quand je marche vers un objet, il faut premièrement que j'y veuille aller; en second lieu, que mes pieds m'y portent. Qu'un paralytique veuille courir, qu'un homme agile ne le veuille pas, tous deux resteront en place. Le corps politique a les mêmes mobiles : on y distingue de même la force et la volonté; celle-ci sous le nom de *puissance législative,* l'autre sous le nom de *puissance exécutive.* Rien ne s'y fait ou ne doit s'y faire sans leur concours.

Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir, au contraire, par les principes ci-devant établis, que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine, parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont

point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois.

Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'État et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps. Voilà quelle est, dans l'État, la raison du gouvernement, confondu mal à propos avec le souverain, dont il n'est que le ministre.

Qu'est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique.

Les membres de ce corps s'appellent magistrats ou *rois,* c'est-à-dire *gouverneurs;* et le corps entier porte le nom de *prince* (*a*). Ainsi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat, ont grande raison (1). Ce n'est absolument qu'une commission,

(*a*) C'est ainsi qu'à Venise on donne au collège le nom de *sérénissime prince*, même quand le doge n'y assiste pas. (Note du *Contrat social,* édition de 1762.)

(1) Pufendorf. *Des devoirs de l'homme et du citoyen*, liv. II, chap. vi. — Dans la formation régulière de tout État, il faut nécessairement deux conventions et une ordonnance générale.

En effet, lorsqu'une multitude renonce à l'indépendance de l'état de nature pour former une société civile, chacun s'engage d'abord avec tous les autres à se joindre ensemble pour toujours en un seul corps et à régler d'un commun consentement ce qui regarde leur conservation et leur sûreté commune. Tous en général et chacun en particulier doivent entrer dans cet engagement primitif, et ceux qui n'y ont aucune part demeurent hors de la société naissante.

Il faut, ensuite, faire une ordonnance générale par laquelle on établisse la forme de gouvernement, sans quoi il n'y aurait pas moyen de prendre aucunes mesures fixes pour travailler utilement et de concert au bien public.

Enfin, il doit y avoir encore une autre convention par laquelle, après qu'on a choisi une ou plusieurs personnes à qui l'on confère le pouvoir de gouverner la société, ceux qui sont revêtus de cette autorité suprême s'engagent à veiller avec soin à la sûreté et à l'utilité commune, et les autres, en même temps, leur promettent une fidèle obéissance, ce qui renferme une

un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier, et reprendre quand il lui plaît, l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, et contraire au but de l'association.

J'appelle donc *gouvernement* ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat, l'homme ou le corps chargé de cette administration.

C'est dans le gouvernement que se trouvent les forces intermédiaires, dont les rapports composent celui du tout au tout ou du souverain à l'État. On peut représenter ce dernier rapport par celui des extrêmes d'une proportion continue, dont la moyenne proportionnelle est le gouvernement. Le gouvernement reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple; et, pour que l'État soit dans un bon équilibre, il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance du gouvernement pris en lui-même, et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre.

De plus, on ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion. Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d'obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n'agissent plus de concert, et l'État dissous tombe ainsi dans le despotisme ou dans l'anarchie. Enfin, comme il n'y a qu'une moyenne proportionnelle entre chaque rapport, il n'y a non plus qu'un bon gouvernement possible dans un État : mais comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non

soumission des forces et des volontés de chacun autant que le demandent le bien public et la volonté du chef ou des chefs élus. Lorsque cet accord est une fois bien conclu ou arrêté, et qu'on se met en devoir de l'exécuter, il ne manque plus rien de ce qui est nécessaire pour constituer un gouvernement parfait et un état régulier.

seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps.

Pour tâcher de donner une idée des divers rapports qui peuvent régner entre ces deux extrêmes, je prendrai pour exemple le nombre du peuple, comme un rapport plus facile à exprimer.

Supposons que l'État soit composé de dix mille citoyens. Le souverain ne peut être considéré que collectivement et en corps; mais chaque particulier, en qualité de sujet, est considéré comme individu : ainsi le souverain est au sujet comme dix mille est à un; c'est-à-dire que chaque membre de l'État n'a pour sa part que la dix millième partie de l'autorité souveraine, quoiqu'il lui soit soumis tout entier. Que le peuple soit composé de cent mille hommes, l'état des sujets ne change pas, et chacun porte également tout l'empire des lois, tandis que son suffrage, réduit à un cent millième, a dix fois moins d'influence dans leur rédaction. Alors, le sujet restant toujours un, le rapport du souverain augmente en raison du nombre des citoyens. D'où il suit que, plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue.

Quand je dis que le rapport augmente, j'entends qu'il s'éloigne de l'égalité. Ainsi, plus le rapport est grand dans l'acception des géomètres, moins il y a de rapport dans l'acception commune : dans la première, le rapport, considéré selon la quantité, se mesure par l'exposant; et dans l'autre, considéré selon l'identité, il s'estime par la similitude.

Or, moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter. Donc le gouvernement, pour être bon, doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux (1).

(1) R. *Manuscrit de Neuchâtel* (N° 7914). — Commençons par ôter l'équivoque des termes. Le meilleur gouvernement n'est pas toujours le plus fort. La force n'est qu'un moyen, la fin est le bonheur du peuple. Mais

D'un autre côté, l'agrandissement de l'État donnant aux dépositaires de l'autorité publique plus de tentations et de moyens d'abuser de leur pouvoir, plus le gouvernement doit avoir de force pour contenir le peuple, plus le souverain doit en avoir à son tour pour contenir le gouvernement. Je ne parle pas ici d'une force absolue, mais de la force relative des diverses parties de l'État.

Il suit de ce double rapport que la proportion continue entre le souverain, le prince et le peuple, n'est point une idée arbitraire, mais une conséquence nécessaire de la nature du corps politique. Il suit encore que l'un des extrêmes, savoir le peuple, comme sujet, étant fixe et représenté par l'unité, toutes les fois que la raison doublée augmente ou diminue, la raison simple augmente ou diminue semblablement, et que par conséquent le moyen terme est changé. Ce qui fait voir qu'il n'y a pas une constitution du gouvernement unique et absolue, mais qu'il peut y avoir autant de gouvernements différents en nature que d'États différents en grandeur.

Si, tournant ce système en ridicule, on disait que, pour trouver cette moyenne proportionnelle et former le corps du gouvernement, il ne faut, selon moi, que tirer la racine carrée du nombre du peuple, je répondrais que je ne prends ici ce nombre que pour un exemple; que les rapports dont je parle ne se mesurent pas seulement par le nombre des hommes, mais en général par la quantité d'action, laquelle se combine par des multitudes de causes; qu'au reste, si, pour m'exprimer en moins de paroles, j'emprunte un moment des termes de géométrie, je n'ignore pas cependant que la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales.

le sens de ce mot bonheur, assez indéterminé pour les individus, l'est encore plus pour les peuples et c'est de la diversité des idées qu'on se fait là-dessus que naît celle des maximes politiques qu'on se propose. Tâchons donc de nous former par supposition l'idée d'un peuple heureux et puis nous établirons nos règles sur cette idée.

Le gouvernement est en petit ce que le corps politique qui le renferme est en grand. C'est une personne morale douée de certaines facultés, active comme le souverain, passive comme l'État, et qu'on peut décomposer en d'autres rapports semblables; d'où naît par conséquent une nouvelle proportion; une autre encore dans celle-ci, selon l'ordre des tribunaux, jusqu'à ce qu'on arrive à un moyen terme indivisible, c'est-à-dire à un seul chef ou magistrat suprême, qu'on peut se représenter, au milieu de cette progression, comme l'unité entre la série des fractions et celle des nombres.

Sans nous embarrasser dans cette multiplication de termes, contentons-nous de considérer le gouvernement comme un nouveau corps dans l'État, distinct du peuple et du souverain, et intermédiaire entre l'un et l'autre.

Il y a cette différence essentielle entre ces deux corps, que l'État existe par lui-même, et que le gouvernement n'existe que par le souverain. Ainsi la volonté dominante du prince n'est ou ne doit être que la volonté générale ou la loi; sa force n'est que la force publique concentrée en lui : sitôt qu'il veut tirer de lui-même quelque acte absolu et indépendant, la liaison du tout commence à se relâcher. S'il arrivait enfin que le prince eût une volonté particulière plus active que celle du souverain, et qu'il usât, pour obéir à cette volonté particulière, de la force publique qui est dans ses mains, en sorte qu'on eût, pour ainsi dire, deux souverains, l'un de droit et l'autre de fait, à l'instant l'union sociale s'évanouirait, et le corps politique serait dissous (1).

(1) R. *Nouvelle Héloïse*, partie III, lettre 22. — Quand les lois furent anéanties, et que l'État fut en proie à des tyrans, les citoyens reprirent leur liberté naturelle et leur droit sur eux-mêmes.

WARBURTON. *Quinzième dissertation*. — Tous les auteurs qui ont traité du droit de la nature et des gens conviennent que la *seconde Convention*, ainsi qu'ils l'appellent, est aussi réelle et aussi obligatoire dans un gouvernement démocratique que dans un État de tout autre forme. La *seconde Convention* est celle par laquelle le souverain et le peuple se promettent réciproquement protection et obéissance. Or dans un État purement démo-

Cependant, pour que le corps du gouvernement ait une existence, une vie réelle qui le distingue du corps de l'État; pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il lui faut un *moi* particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation. Cette existence particulière suppose des assemblées, des conseils, un pouvoir de délibérer, de résoudre, des droits, des titres, des privilèges qui appartiennent au prince exclusivement, et qui rendent la condition du magistrat plus honorable à proportion qu'elle est plus pénible. Les difficultés sont dans la manière d'ordonner dans le tout ce tout subalterne, de sorte qu'il n'altère point la constitution générale en affermissant la sienne; qu'il distingue toujours sa force particulière, destinée à sa propre conservation, de la force publique, destinée à la conservation de l'État, et qu'en un mot il soit toujours prêt à sacrifier le gouvernement au peuple, et non le peuple au gouvernement (1).

cratique la souveraineté réside dans la masse de tout le peuple, en sorte que c'est le peuple qui contracte avec lui-même, et néanmoins ce contrat est regardé comme réel et valable. Il est censé la conséquence du principe par lequel se prouve la réalité de la convention qui lie l'Église et l'État, savoir : que toute société forme un corps artificiel semblable à celui d'une personne morale. Et dans le cas qu'on vient de citer la Convention est entre les personnes naturelles de tous les membres de la démocratie, chacun en particulier et la personne artificielle du souverain qui est composée de tous ces mêmes membres en commun.

Burlamaqui. *Principes du droit politique.* — Dès qu'un peuple a transféré son droit à un souverain, on ne saurait supposer sans contradiction qu'il reste encore le maître. Ainsi la distinction que font quelques politiques d'une *souveraineté réelle* qui réside toujours dans le peuple et d'une *souveraineté actuelle* qui appartient au roi est également absurde et dangereuse; il est ridicule de prétendre que même après qu'un peuple a déféré la souveraine autorité à un roi, il demeure pourtant en possession de cette même autorité supérieure au roi même.

(1) R. *Manuscrit de Neuchâtel*, n° 7914. — Le but du gouvernement est l'accomplissement de la volonté générale, et ce qui l'empêche de parvenir à ce but, est l'obstacle des volontés particulières... Sitôt qu'un homme se compare aux autres, il devient nécessairement leur ennemi, car chacun voulant en son cœur être le plus puissant, le plus heureux, le plus riche, ne peut regarder que comme un ennemi secret quiconque ayant le même pro-

D'ailleurs, bien que le corps artificiel du gouvernement soit l'ouvrage d'un autre corps artificiel, et qu'il n'ait en quelque sorte qu'une vie empruntée et subordonnée, cela n'empêche pas qu'il ne puisse agir avec plus ou moins de vigueur ou de célérité, jouir, pour ainsi dire, d'une santé plus ou moins robuste. Enfin, sans s'éloigner directement du but de son institution, il peut s'en écarter plus ou moins, selon la manière dont il est constitué.

C'est de toutes ces différences que naissent les rapports divers que le gouvernement doit avoir avec le corps de l'État, selon les rapports accidentels et particuliers par lesquels ce même État est modifié. Car souvent le gouvernement le meilleur en soi deviendra le plus vicieux, si ses rapports ne sont altérés selon les défauts du corps politique auquel il appartient.

CHAPITRE II*

DU PRINCIPE QUI CONSTITUE LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENT

Pour exposer la cause générale de ces différences, il faut distinguer ici le principe et le gouvernement,

jet en soi-même lui devient un obstacle à l'exécuter. Voilà la contradiction primitive et radicale qui fait que les affections sociales ne sont qu'apparence, ce n'est que pour nous préférer aux autres plus à coup sûr que nous feignons de les préférer à nous.

* R. 5e *Lettre de la Montagne.* — Le mot de *gouvernement* n'a pas le même sens dans tous les pays, parce que la constitution des États n'est pas partout la même.

Dans les monarchies, où la puissance exécutive est jointe à l'exercice de la souveraineté, le gouvernement n'est autre chose que le souverain lui-même, agissant par ses ministres, par son conseil, ou par des corps qui dépendent absolument de sa volonté. Dans les républiques, surtout dans les démocraties, où le souverain n'agit jamais immédiatement par lui-même, c'est autre chose. Le gouvernement n'est alors que la puissance exécutive, et il est absolument distinct de la souveraineté.

Cette distinction est très importante en ces matières. Pour l'avoir bien présente à l'esprit, on doit lire avec quelque soin dans le *Contrat social* les

comme j'ai distingué ci-devant l'État et le souverain (1).

Le corps du magistrat peut être composé d'un plus grand ou moindre nombre de membres. Nous avons dit que le rapport du souverain aux sujets était d'autant plus grand que le peuple était plus nombreux; et, par une évidente analogie, nous en pouvons dire autant du gouvernement à l'égard des magistrats.

Or, la force totale du gouvernement, étant toujours celle de l'État, ne varie point : d'où il suit que plus il use de cette force sur ses propres membres, moins il lui en reste pour agir sur tout le peuple.

Donc, plus les magistrats sont nombreux, plus le gouvernement est faible. Comme cette maxime est fondamentale, appliquons-nous à la mieux éclaircir.

Nous pouvons distinguer dans la personne du magistrat trois volontés essentiellement différentes : premièrement, la volonté propre de l'individu, qui ne tend qu'à son avantage particulier; secondement, la volonté commune des magistrats, qui se rapporte uniquement à l'avantage du prince, et qu'on peut appeler volonté de corps, laquelle est générale par rapport au gouvernement, et particulière par rapport à l'État, dont le gouvernement fait partie; en troisième lieu, la volonté du peuple ou la volonté souveraine, laquelle est générale, tant par rapport à l'État considéré comme le tout, que par rapport au gouvernement considéré comme partie du tout.

Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle; la volonté de corps propre au

deux premiers chapitres du livre troisième, où j'ai tâché de fixer, par un sens précis, des expressions qu'on laissait avec art incertaines, pour leur donner au besoin telle acception qu'on voulait.

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. III, chap. I. — Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel et son principe ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. Or les lois ne doivent pas être moins relatives au principe de chaque gouvernement qu'à sa nature.

gouvernement très subordonnée; et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres.

Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent. Ainsi, la volonté générale est toujours la plus faible, la volonté de corps a le second rang, et la volonté particulière le premier de tous : de sorte que, dans le gouvernement, chaque membre est premièrement soi-même, et puis magistrat, et puis citoyen; gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social.

Cela posé, que tout le gouvernement soit entre les mains d'un seul homme, voilà la volonté particulière et la volonté de corps parfaitement réunies, et par conséquent celle-ci au plus haut degré d'intensité qu'elle puisse avoir. Or, comme c'est du degré de la volonté que dépend l'usage de la force, et que la force absolue du gouvernement ne varie point, il s'ensuit que le plus actif des gouvernements est celui d'un seul.

Au contraire, unissons le gouvernement à l'autorité législative; faisons le prince du souverain, et de tous les citoyens autant de magistrats : alors la volonté de corps, confondue avec la volonté générale, n'aura pas plus d'activité qu'elle, et laissera la volonté particulière dans toute sa force. Ainsi, le gouvernement, toujours avec la même force absolue, sera dans son *minimum* de force relative ou d'activité.

Ces rapports sont incontestables, et d'autres considérations servent encore à les confirmer. On voit, par exemple, que chaque magistrat est plus actif dans son corps que chaque citoyen dans le sien, et que par conséquent la volonté particulière a beaucoup plus d'influence dans les actes du gouvernement que dans ceux du souverain; car chaque magistrat est presque toujours chargé de quelque fonction du gouvernement, au lieu que chaque citoyen pris à part

n'a aucune fonction de la souveraineté. D'ailleurs, plus l'État s'étend, plus sa force réelle augmente, quoiqu'elle n'augmente pas en raison de son étendue : mais l'État restant le même, les magistrats ont beau se multiplier, le gouvernement n'en acquiert pas une plus grande force réelle, parce que cette force est celle de l'État, dont la mesure est toujours égale (1). Ainsi, la force relative ou l'activité du gouvernement diminue, sans que sa force absolue ou réelle puisse augmenter.

Il est sûr encore que l'expédition des affaires devient plus lente à mesure que plus de gens en sont chargés ; qu'en donnant trop à la prudence on ne donne pas assez à la fortune; qu'on laisse échapper l'occasion, et qu'à force de délibérer on perd souvent le fruit de la délibération.

Je viens de prouver que le gouvernement se relâche à mesure que les magistrats se multiplient; et j'ai prouvé ci-devant que plus le peuple est nombreux, plus la force réprimante doit augmenter. D'où il suit que le rapport des magistrats au gouvernement doit être inverse du rapport des sujets au souverain; c'est-à-dire que, plus l'État s'agrandit, plus le gouvernement doit se resserrer; tellement que le nombre des chefs diminue en raison de l'augmentation du peuple.

Au reste, je ne parle ici que de la force relative du gouvernement, et non de sa rectitude : car, au contraire, plus le magistrat est nombreux, plus la volonté de corps se rapproche de la volonté générale; au lieu que, sous un magistrat unique, cette même volonté de corps n'est, comme je l'ai dit, qu'une volonté particulière. Ainsi, l'on perd d'un côté ce qu'on peut gagner de l'autre, et l'art du législateur est de savoir fixer le point où la force et la volonté du gou-

(1) R. *Nouvelle Héloïse*, partie IV, lettre 10. — C'est une grande erreur dans l'économie domestique ainsi que dans la civile, de vouloir combattre un vice par un autre ou former entre eux une sorte d'équilibre, comme si ce qui sape les fondements de l'ordre pouvait jamais servir à l'établir.

vernement, toujours en proportion réciproque, se combinent dans le rapport le plus avantageux à l'État.

CHAPITRE III

DIVISION DES GOUVERNEMENTS

On a vu dans le chapitre précédent pourquoi l'on distingue les diverses espèces ou formes de gouvernements par le nombre des membres qui les composent; il reste à voir dans celui-ci comment se fait cette division (1).

(1) PLATON, *La République*, liv. VIII. — Il y a nécessairement autant de caractères d'hommes que d'espèces de gouvernements. Croiras-tu en effet que la forme des États vienne des *chênes et des rochers* et non pas des mœurs mêmes des membres qui les composent et de la direction que cet ensemble de mœurs imprime à tout le reste?...

PLATON, *La République*, liv. VIII. — Le premier et le plus vanté des gouvernements est celui de Crète et de Lacédémone. Le second, que l'on met aussi au second rang, est l'oligarchie, gouvernement sujet à un grand nombre de maux; le troisième, entièrement opposé au second et moins estimé, est la démocratie. Vient enfin la tyrannie, qui ne ressemble à aucun des autres gouvernements et qui est la plus grande maladie d'un État.

PLATON, *Des Lois*, liv. VIII. — La démocratie, l'oligarchie et la tyrannie, si on veut les appeler de leur vrai nom, ce ne sont point des gouvernements, mais des factions constituées. L'autorité n'y est point exercée de gré à gré; le pouvoir seul est volontaire, l'obéissance est toujours forcée.

ARISTOTE, *Politique*, liv. III, chap. IV. — Le gouvernement et la constitution étant choses identiques et le gouvernement étant le maître suprême de la cité, il faut absolument que le maître soit ou un seul individu ou une minorité, ou enfin la foule des citoyens... Quand la monarchie ou le gouvernement d'un seul a pour objet l'intérêt général on la nomme vulgairement royauté. Avec la même condition, le gouvernement de la minorité, pourvu qu'elle ne soit pas réduite à un seul individu, c'est l'aristocratie... Enfin quand la majorité gouverne dans le sens de l'intérêt général, le gouvernement reçoit comme dénomination spéciale la dénomination générique de tous les gouvernements et se nomme république.

ARISTOTE, *Politique*, liv. III, chap. IV. — Le souverain de la cité, c'est en tous lieux le gouvernement. Le gouvernement est la constitution même. Je m'explique : par exemple dans les démocraties, c'est le peuple qui est souverain; dans les oligarchies, au contraire, c'est la minorité composée des riches...

Toutes les constitutions qui ont en vue l'intérêt général sont pures parce qu'elles pratiquent rigoureusement la justice. Toutes celles qui n'ont en vue que l'intérêt personnel des gouvernants, viciées dans leur base, ne sont

Le souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de gouvernement le nom de *démocratie*.

Ou bien il peut resserrer le gouvernement entre les mains d'un petit nombre, en sorte qu'il y ait plus de simples citoyens que de magistrats; et cette forme porte le nom d'*aristocratie*.

Enfin il peut concentrer tout le gouvernement dans les mains d'un magistrat unique dont tous les autres tiennent leur pouvoir. Cette troisième forme est la plus commune, et s'appelle *monarchie*, ou gouvernement royal.

On doit remarquer que toutes ces formes, ou du moins

que la corruption des bonnes institutions, elles tiennent de fort près au pouvoir du maître sur l'esclave, tandis que, au contraire, la cité n'est qu'une association d'hommes libres.

ARISTOTE, *Politique*, liv. VIII, chap. I. — Tous les systèmes politiques, quelque divers qu'ils soient, reconnaissent des états et une égalité proportionnelle entre les citoyens, mais tous s'en écartent dans l'application. La démagogie est née presque toujours de ce qu'on a prétendu rendre absolue et générale une égalité qui n'était réelle qu'à certains égards. Parce que tous sont également libres, ils ont cru qu'ils devaient l'être d'une manière absolue. L'oligarchie est née de ce qu'on a prétendu rendre absolue et générale une inégalité qui n'était réelle que dans quelques points, parce que tout en n'étant inégaux que par la fortune, ils ont supposé qu'ils devaient l'être en tout et sans limite. Les uns, forts de cette égalité, ont voulu que le pouvoir politique, dans toutes ses attributions, fût également réparti; les autres, appuyés sur cette inégalité, n'ont pensé qu'à accroître leurs privilèges, car les augmenter, c'était augmenter l'inégalité. Tous ces systèmes, bien que justes au fond, sont donc tous radicalement faux dans la pratique.

MACHIAVEL, *Discours sur Tite-Live*, liv. I, chap. II. — D'autres auteurs, plus sages, selon l'opinion de bien des gens, comptent six espèces de gouvernements dont trois très mauvais et trois qui sont bons eux-mêmes, mais si sujets à se corrompre qu'ils deviennent tout à fait mauvais. Les trois bons sont ceux que nous venons de nommer : le monarchique, l'aristocratique, le démocratique. Les trois mauvais ne sont que des dépendances et des dépravations des trois autres et chacun d'eux ressemble tellement à celui auquel il correspond, qu'on passe facilement de l'un à l'autre. Ainsi la monarchie devient tyrannie; l'aristocratie dégénère en oligarchie, et le gouvernement populaire se résout en une licencieuse ochlocratie. En sorte qu'un législateur qui donne à l'État qu'il fonde un de ces trois gouvernements le constitue pour peu de temps, car nulle précaution ne peut empêcher que

les deux premières, sont susceptibles de plus ou de moins, et ont même une assez grande latitude; car la démocratie peut embrasser tout le peuple, ou se resserrer jusqu'à la moitié. L'aristocratie, à son tour, peut de la moitié du peuple se resserrer jusqu'au plus petit nombre indéterminément. La royauté même est susceptible de quelque partage. Sparte eut constamment deux rois par sa constitution; et l'on a vu, dans l'empire romain, jusqu'à huit empereurs à la fois, sans qu'on pût dire que l'empire fût divisé. Ainsi il y a un point où chaque forme de gouvernement se confond avec la suivante, et l'on voit que, sous trois seules dénominations, le gouvernement est réellement susceptible d'autant de formes diverses que l'État a de citoyens.

Il y a plus : ce même gouvernement pouvant, à certains égards, se subdiviser en d'autres parties, l'une administrée

chacune de ces espèces, réputées bonnes, quelles qu'elles soient, ne dégénère en son espèce correspondante, tant le bien et le mal ont ici entre eux et d'attraits et de ressemblances.

Hobbes, *De Cive*, chap. vii. — Plusieurs ont cette coutume de n'exprimer pas tant seulement les choses par les noms qu'ils leur donnent, mais de témoigner aussi par même moyen la passion qui règne dans leur âme et de faire connaître en même temps l'amour, la haine et la colère qui les animent. D'où vient que l'un nomme *anarchie* ce que l'autre appelle *démocratie*, qu'on blâme l'*aristocratie* en la nommant une *oligarchie* et qu'à celui auquel on donne le titre de *roi*, quelque autre impose le nom de *tyran*. De sorte que ces noms outrageants ne marquent pas trois nouvelles *sortes de républiques*, mais les divers sentiments que les sujets ont de celui qui gouverne...

Celui dont l'autorité serait bornée ne serait point roi, mais sujet de celui qui aurait borné sa puissance...

Si quelqu'un veut usurper sans le consentement du peuple, il est ennemi et non pas *tyran* de la république.

La royauté et la tyrannie ne sont pas deux diverses espèces de gouvernement politique, mais on donne à un même monarque tantôt le nom de roi par honneur, tantôt celui de tyran par outrage.

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. II, chap. i. — Il y a trois espèces de gouvernements : le *républicain*, le *monarchique* et le *despotique*. Pour en découvrir la nature il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits, qui suppose trois définitions ou plutôt trois faits; l'un que le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies, au lieu que dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices.

d'une manière et l'autre d'une autre, il peut résulter de ces trois formes combinées une multitude de formes mixtes, dont chacune est multipliable par toutes les formes simples.

On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement (1), sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres.

Si, dans les différents États, le nombre des magistrats

(1) Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. II, art. 1. *VIIe Proposition. — La monarchie est la forme de gouvernement la plus commune, la plus ancienne et aussi la plus naturelle.*

Un peu de recours aux histoires profanes nous fait voir que ce qui a été république a vécu premièrement sous des rois.

Rome a commencé par là et y est enfin revenue comme à son état naturel.

Ce n'est que tard et peu à peu que les villes grecques ont formé leur république. L'opinion ancienne de la Grèce était celle qu'exprime Homère par cette célèbre sentence dans l'Iliade : « Plusieurs princes n'est pas une bonne chose; qu'il n'y ait qu'un prince et un roi. »

A présent il n'y a point de république qui n'ait été autrefois soumise à des monarques. Les Suisses étaient sujets des princes de la maison d'Autriche. Les Provinces Unies ne font que sortir de la domination d'Espagne et de celle de la maison de Bourgogne. Les villes libres d'Allemagne avaient des seigneurs particuliers outre l'empereur qui était le chef commun de tout le corps germanique. Les villes d'Italie qui se sont mises en république du temps de l'empereur Rodolphe ont acheté de lui leur liberté. Venise même, qui se vante d'être république dès son origine, était encore sujette aux empereurs sous le règne de Charlemagne et longtemps après; elle se forma depuis en État populaire d'où elle est venue assez tard à l'État où nous la voyons.

Tout le monde donc commence par des monarchies et presque tout le monde s'y est conservé comme dans l'État le plus naturel.

Aussi avons-nous vu qu'il a son fondement et son modèle dans l'empire paternel, c'est-à-dire dans la nature même.

Les hommes naissent tous sujets, et l'empire paternel qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef.

VIIIe Proposition. — Quand on forme des États on cherche à s'unir et jamais on n'est plus unis que sous un seul chef, jamais aussi on n'est plus fort, parce que tout va en concours...

Le gouvernement militaire demandait naturellement d'être exercé par un seul, il s'ensuit que cette forme de gouvernement est la plus propre à tous les États qui sont faibles et en proie au premier venu, s'ils ne sont formés à la guerre.

Et cette forme de gouvernement, à la fin, doit prévaloir parce que le gouvernement militaire qui a la force en main entraîne naturellement tout l'État après soi.

Xe Proposition. — Le gouvernement est le meilleur qui est le plus éloi-

suprêmes doit être en raison inverse de celui des citoyens, il s'ensuit qu'en général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres, et le monarchique aux grands. Cette règle se tire immédiatement du principe. Mais comment compter la multitude de circonstances qui peuvent fournir des exceptions (1)?

gné de l'anarchie. D'une chose aussi nécessaire que le gouvernement parmi les hommes, il faut donner les principes les plus aisés et l'ordre qui roule le mieux tout seul.

La seconde raison qui favorise ce gouvernement, c'est que c'est celui qui intéresse le plus à la conservation de l'État les puissances qui le conduisent. Le prince qui travaille pour son État travaille pour ses enfants; et l'amour qu'il a pour son royaume, confondu avec celui qu'il a pour sa famille, lui devient naturel.

Burlamaqui, *Quelle est la meilleure forme de gouvernement? (Principes du droit politique.)* — Si l'on demandait quel est, entre les gouvernements, le meilleur, je répondrais que tous les bons gouvernements ne conviennent pas également à tous les peuples et qu'il faut avoir égard en cela à l'humeur et au caractère des peuples et à l'étendue des États.

Les grands États ont peine à s'accommoder des gouvernements républicains, et une monarchie sagement limitée leur convient mieux; mais pour les États d'une médiocre étendue, le gouvernement qui leur est le plus avantageux c'est une aristocratie élective, mêlée de quelques réserves en faveur de la généralité du peuple.

(1) R. *Polysynodie.* — La meilleure forme de gouvernement, ou du moins la plus durable, est celle qui fait les hommes tels qu'elle a besoin qu'ils soient.

Platon, *Des Lois*, liv. III. — On peut dire avec raison qu'il y a en quelque sorte deux espèces de constitutions politiques d'où naissent toutes les autres : l'une est la monarchie et l'autre la démocratie. Chez les Perses la monarchie, et chez nous autres Athéniens la démocratie, sont portées au plus haut degré, et presque toutes les autres constitutions sont, comme je le disais, composées et mélangées de ces deux-là. Or il est absolument nécessaire qu'un gouvernement tienne de l'une et de l'autre, si l'on veut que la liberté, les lumières et la concorde y règnent, et c'est là que je voulais en venir lorsque je disais qu'un État où ces trois choses ne se rencontrent pas ne saurait être bien policé. Cela est impossible en effet. Les Perses et les Athéniens se sont écartés du milieu qui leur eût procuré ces avantages en portant à l'excès les uns les droits de la monarchie, les autres l'amour de la liberté; ce milieu a été bien mieux gardé en Crète et à Lacédémone. Les Athéniens eux-mêmes et les Perses en étaient beaucoup moins éloignés autrefois qu'ils ne le sont aujourd'hui...

Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. ii. — ...Ou la royauté n'existe que de nom sans avoir aucune réalité, ou elle repose nécessairement sur la supériorité absolue de l'individu qui règne. Ainsi la tyrannie sera le pire des gouvernements comme le plus éloigné du gouvernement parfait. En second

CHAPITRE IV

DE LA DÉMOCRATIE (1)

Celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprétée. Il semble donc qu'on ne saurait avoir une meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif : mais c'est cela même

lieu vient l'oligarchie dont la distance à l'aristocratie est si grande. Enfin la démagogie est le plus supportable des mauvais gouvernements.

HOBBES, *De Cive* (au lecteur). — Licet enim monarchiam cæteris civitatis speciebus capite decimo commodiorem esse argumentis aliquot suadere conatus sim (quam rem unam in hoc libro non demonstratam, sed probabiliter positam esse confiteor), omni tamen civitati potestatem summam et æqualem tribuendam esse passim et expresse dixi.

BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. II, art. 1. *XIIe Proposition.* — Il n'y a aucune forme de gouvernement ni aucun établissement humain qui n'ait ses inconvénients; de sorte qu'il faut demeurer dans l'État auquel on a longtemps accoutumé le peuple. C'est pourquoi Dieu prend en sa protection tous les gouvernements légitimes, en quelque forme qu'ils soient établis. Qui entreprend de les renverser n'est pas seulement ennemi public, mais encore ennemi de Dieu.

Conclusion. — ... Chaque peuple doit suivre, comme un ordre divin, le gouvernement établi dans son pays, parce que Dieu est un Dieu de paix, et qui veut la tranquillité des choses humaines.

MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. I, ch. III. — Le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi.

(1) R. *8e Lettre de la Montagne.* — La constitution démocratique a jusqu'à présent été mal examinée. Tous ceux qui en ont parlé, ou ne la connaissaient pas, ou y prenaient trop peu d'intérêt, ou avaient intérêt de la présenter sous un faux jour. Aucun d'eux n'a suffisamment distingué le souverain du gouvernement, la puissance législative de l'exécutive. Il n'y a point d'État où ces deux pouvoirs soient si séparés, et où l'on ait tant affecté de les confondre. Les uns s'imaginent qu'une démocratie est un gouvernement où tout le peuple est magistrat et juge; d'autres ne voient la liberté que dans le droit d'élire ses chefs, et, n'étant soumis qu'à des princes, croient que celui qui commande est toujours le souverain. La constitution démocratique est certainement le chef-d'œuvre de l'art politique : mais plus l'artifice en est admirable, moins il appartient à tous les yeux de le pénétrer.

R. *Lettre A. d'Ivernois* (Wootton, 31 janvier 1767). — Votre inépuisable crédulité ne me fâche plus, mais elle m'étonne toujours et d'autant plus en cette occasion que vous avez pu voir dans nos conversations que je ne suis pas visionnaire et dans le *Contrat social* que je n'ai jamais approuvé le gouvernement démocratique.

qui rend ce gouvernement insuffisant à certains égards, parce que les choses qui doivent être distinguées ne le sont pas, et que le prince et le souverain, n'étant que la même personne, ne forment, pour ainsi dire, qu'un gouvernement sans gouvernement.

Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute (1), ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la (2) donner aux objets particuliers (3). Rien

(1) Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. iv. — La première espèce de démocratie est caractérisée par l'égalité et l'égalité fondée par la loi dans cette démocratie signifie que les pauvres n'auront pas de droits plus étendus que les riches, que ni les uns ni les autres ne seront exclusivement souverains, mais qu'ils le seront dans une proportion pareille. Si donc la liberté et l'égalité sont, comme parfois on l'assure, les deux bases fondamentales de la démocratie, plus cette égalité des droits politiques sera complète, plus la démocratie existera dans toute sa pureté; car le peuple y étant le plus nombreux et l'avis de la majorité y faisant loi, cette constitution est nécessairement une démocratie.

Dans une troisième espèce de démocratie, tous les citoyens dont le titre n'est pas contesté arrivent aux magistratures, mais la loi règne souverainement...

Une cinquième espèce transporte la souveraineté à la multitude qui remplace la loi. C'est qu'alors ce sont les décrets populaires et non plus la loi qui décident. Ceci se fait grâce à l'influence des démagogues...

Le peuple est alors un vrai monarque, unique, mais composé par la majorité qui règne, non point individuellement mais en corps...

Cette démocratie est dans son genre ce que la tyrannie est à la royauté.

On peut lui reprocher de n'être plus réellement une constitution. Il n'y a de constitution qu'à la condition de la souveraineté des lois. Il faut que la loi décide des affaires générales comme le magistrat décide des affaires particulières dans les formes prescrites par la constitution. Si donc la démocratie est une des espèces principales de gouvernement, l'État, où tout se fait à coups de décrets populaires, n'est pas même à vrai dire une démocratie puisque les décrets ne peuvent jamais statuer d'une manière générale.

(2) Il y a *les* dans l'édition originale, mais c'est évidemment un lapsus de l'auteur ou une faute d'impression.

(3) R. *Polysynodie.* — Considérons maintenant la droite fin du gouvernement et les obstacles qui l'en éloignent. Cette fin est sans contredit le plus grand intérêt de l'État et du roi; les obstacles sont, outre le défaut de lumières, l'intérêt particulier des administrateurs. D'où il suit que plus ces intérêts particuliers trouvent de gêne et d'opposition, moins ils balancent l'intérêt public, de sorte que s'ils pouvaient se heurter et se détruire mutuellement, quelque vifs qu'on les supposât, ils deviendraient nuls dans la délibération et l'intérêt public serait seul écouté. Quel moyen plus sûr peut-on avoir d'anéantir tous ces intérêts particuliers que de les opposer entre eux par la multiplication des opinions. Ce qui fait les intérêts parti-

n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières (1). Alors, l'État étant altéré dans sa substance, toute réforme devient impossible. Un peuple qui n'abuserait jamais du gouvernement n'abuserait pas non plus de l'indépendance; un peuple qui gouvernerait toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné.

A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions, sans que la forme de l'administration change (2).

En effet, je crois pouvoir poser en principe que, quand

culiers c'est qu'ils ne s'accordent point, car s'ils s'accordaient, ce ne seraient plus des intérêts particuliers, mais communs. Or, en détruisant tous ces intérêts l'un par l'autre, reste l'intérêt public qui doit gagner dans la délibération tout ce que perdent les intérêts particuliers.

(1) Aristote, *Politique*, liv. VIII, chap. vii. — Dans les démocraties, surtout dans celles qui paraissent constituées le plus démocratiquement l'intérêt de l'État est tout aussi mal compris, parce qu'on s'y fait une idée très fausse de la liberté. Selon l'opinion commune, les deux caractères distinctifs de la démocratie sont la souveraineté du plus grand nombre et la liberté. L'égalité est le droit commun; et cette égalité, c'est précisément que la volonté de la majorité soit souveraine. Dès lors, liberté et égalité se confondent dans la faculté laissée à chacun de faire ce qu'il veut « tout à sa guise », comme dit Euripide. C'est là un très dangereux système, car il ne faut pas que vivre selon la constitution puisse paraître aux citoyens un esclavage; au contraire, ils doivent y trouver sauvegarde et bonheur.

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. iii. — La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent.

(2) Aristote, *Politique*, liv. VII, chap. i. — Le principe du gouvernement démocratique, c'est la liberté. On croirait presque, à entendre répéter cet axiome, qu'on ne peut même trouver de liberté ailleurs... Le premier caractère de la liberté c'est l'alternative du commandement et de l'obéissance. Dans la démocratie, le droit politique est l'égalité non plus d'après le mérite, mais suivant le nombre. Cette base du droit une fois posée, il s'en-

les fonctions du gouvernement sont partagées entre plusieurs tribunaux, les moins nombreux acquièrent tôt ou tard la plus grande autorité, ne fût-ce qu'à cause de la facilité d'expédier les affaires, qui les y amène naturellement (1).

suit que la foule doit être nécessairement souveraine et que les décisions de la majorité doivent être la loi dernière, la justice absolue, car on part de ce principe que tous les citoyens doivent être égaux. Aussi, dans la démocratie, les pauvres sont des souverains, à l'exclusion des riches, parce qu'ils sont les plus nombreux et que l'avis de la majorité fait loi...

Tous les citoyens doivent être électeurs et éligibles...

Toutes les charges doivent y être données au sort...

Nul ne doit exercer deux fois la même charge ou du moins fort rarement.

Les emplois doivent être de courte durée...

Tous les citoyens doivent être juges dans toutes les affaires...

Il faut avant tout faire en sorte que tous les emplois soient rétribués...

Les principes démocratiques mènent directement à l'injustice, car la majorité, souveraine par son nombre, se partagera bientôt le bien des riches...

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. II, chap. II. — Lorsque dans la république le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une *démocratie*. Lorsque la souveraine puissance est entre les mains d'une partie du peuple, cela s'appelle une aristocratie.

Le peuple dans la démocratie est à certains égards le monarque, à certains autres il est le sujet.

Il ne peut être monarque que par les suffrages qui sont ses volontés. La volonté du souverain est le souverain lui-même. Les lois qui établissent le droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernement. En effet, il est aussi important d'y régler comment, par qui, à qui, sur quoi, les suffrages doivent être donnés, qu'il l'est dans une monarchie de savoir quel est le monarque et de quelle manère il doit gouverner.

Libanius dit qu'à Athènes un étranger qui se mêlait dans l'Assemblée du peuple était puni de mort. C'est qu'un tel homme usurpait le droit de souveraineté...

Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire pour lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres.

Les ministres ne sont point à lui s'il ne les nomme; c'est donc une maxime fondamentale de ce gouvernement, que le peuple nomme ses ministres, c'est-à-dire ses magistrats.

Il a besoin, comme les monarques et même plus qu'eux, d'être conduit par un Conseil ou Sénat. Mais pour qu'il y ait confiance il faut qu'il en élise les membres, soit qu'il les choisisse lui-même comme à Athènes, ou par quelque magistrat qu'il a établi pour les élire, comme cela se pratiquait à Rome dans certaines occasions.

Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité... Il n'a à se déterminer que par des choses qu'il ne peut ignorer et des faits qui tombent sous les sens...

Si l'on pouvait douter de la capacité naturelle qu'a le peuple pour discerner le mérite, il n'y aurait qu'à jeter les yeux sur cette suite continuelle

D'ailleurs, que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement! Premièrement, un État très petit (1), où le peuple soit facile à rassembler, et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres; secondement, une grande simplicité de mœurs (2) qui prévienne la multi-

de choix étonnants que firent les Athéniens et les Romains, ce qu'on n'attribuera pas sans doute au hasard.

(1) R. *Projet de constitution pour la Corse.* — Un gouvernement purement démocratique convient à une petite ville plutôt qu'à une nation. On ne saurait assembler tout le peuple d'un pays comme celui d'une cité, et quand l'autorité suprême est confiée à des députés, le gouvernement change et devient aristocratique...

Aristote, *De la Politique*, liv. VIII, chap. ii. — L'accroissement disproportionné de quelques classes de la cité cause aussi des bouleversements politiques... par exemple la classe des pauvres dans les démocraties et les républiques.

La position topographique suffit quelquefois à elle seule pour provoquer une révolution; par exemple quand la distribution même du sol empêche que la ville n'ait une véritable unité...

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. IV, chap. vii. — Ces sortes d'institution (de Sparte) ne peuvent avoir lieu que dans un petit État où l'on peut donner une éducation générale et élever tout un peuple comme une famille.

Les lois de Minos, de Lycurgue, de Platon, supposent une attention singulière de tous les citoyens les uns sur les autres. On ne peut se promettre cela dans la confusion, dans les négligences, dans l'étendue des affaires d'un grand peuple.

Id., *Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. xvi. — Il est de la nature d'une république qu'elle n'ait qu'un petit territoire, sans cela elle ne peut guère subsister.

(2) R. *Projet de constitution pour la Corse.* — Les paysans sont attachés à leur sol beaucoup plus que les citadins à leur cité. L'égalité, la simplicité de la vie rustique a, pour ceux qui n'en connaissent pas d'autre, un attrait qui ne leur fait pas désirer de changer. De là le contentement de son état qui rend l'homme paisible, de là l'amour de la patrie qui l'attache à sa constitution.

Aristote, *Politique*, liv. VII, chap. ii. — La classe la plus propre au système démocratique est celle des laboureurs : aussi la démocratie s'établit sans peine partout où la majorité vit de l'agriculture et de l'élève des troupeaux. Comme elle n'est pas fort riche, elle travaille sans cesse et ne peut s'assembler que rarement, et, comme elle ne possède pas le nécessaire, elle s'applique aux travaux qui la nourrissent et n'envie pas d'autres biens que ceux-là.

D'où vient la perfection de la démocratie? des mœurs mêmes du peuple qu'elle régit.

Après le peuple agriculteur, ie peuple le plus propre à la démocratie, c'est le peuple pasteur et vivant de ses troupeaux. Ce genre d'existence se rapproche beaucoup de l'existence agricole et les peuples pasteurs sont merveilleusement préparés aux travaux de la guerre, d'un tempérament robuste et

tude d'affaires et les discussions épineuses; ensuite, beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes (1), sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et

capables de soutenir la fatigue du bivouac; quant à cette forme dernière de la démagogie, où l'universalité des citoyens prend part au gouvernement, tout État n'est pas fait pour la supporter et l'existence en est fort précaire, à moins que les mœurs et les lois ne s'accordent à la maintenir.

Machiavel, *Discours sur Tite-Live*, liv. I, chap. II. — Aussi suis-je bien convaincu que quiconque voudrait fonder une république réussirait infiniment mieux avec des montagnards encore peu civilisés qu'avec les habitants des villes corrompues. Un sculpteur tire plus facilement une statue d'un bloc informe que de l'ébauche vicieuse d'un mauvais artiste...

(1) R. *Lettre à d'Alembert.* — Dans une monarchie où tous les ordres sont intermédiaires entre le prince et le peuple, il peut être assez indifférent que certains hommes passent de l'un à l'autre; car, comme d'autres les remplacent, ce changement n'interrompt point la progression. Mais dans une démocratie où les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports, sitôt que le plus petit nombre l'emporte en richesses sur le plus grand, il faut que l'État périsse ou change de forme. Soit que le riche devienne plus riche ou le pauvre plus indigent, la différence des fortunes n'en augmente pas moins d'une manière que de l'autre; et cette différence portée au delà de la mesure est ce qui détruit l'équilibre dont j'ai parlé.

Jamais dans une monarchie l'opulence d'un particulier ne peut le mettre au-dessus du prince; mais dans une république, elle peut le mettre aisément au-dessus des lois : alors le gouvernement n'a plus de force, et le riche est toujours le vrai souverain.

R. *Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre 2. — Les peuples bons et simples n'ont pas besoin de tant de talents; ils se maintiennent mieux par leur seule simplicité que les autres par toute leur industrie.

R. *Projet de constitution pour la Corse.* — La démocratie ne connaît d'autre noblesse, après la vertu, que la liberté, et l'aristocratie ne connaît de même d'autre noblesse que l'autorité. Tout ce qui est étranger à la constitution doit être soigneusement banni du corps politique. La noblesse suppose la servitude, et chaque serf que la loi souffre est un citoyen qu'elle ôte à l'État.

Il faut qu'un laboureur ne soit par sa naissance inférieur à personne, qu'il ne voie au-dessus de lui que les lois et le magistrat et qu'il puisse devenir magistrat lui-même, s'il en est digne par ses lumières et sa probité.

Id. — Chez toute nation riche le gouvernement est faible, et j'appelle également de ce nom celui qui n'agit qu'avec faiblesse, et, ce qui revient au même, celui qui a besoin de moyens violents pour se maintenir...

On me demandera si c'est en labourant son champ qu'on acquiert les talents nécessaires pour gouverner. Je répondrai que oui; dans un gouvernement simple et droit tel que le nôtre... le bon sens suffit pour mener un État bien constitué, et le bon sens se trouve autant dans le cœur que dans la tête; les hommes que leurs passions n'aveuglent pas font toujours bien..

Platon, *Des Lois*, liv. V. — L'État, le gouvernement et les lois qu'il faut

l'autorité; enfin peu ou point de luxe (1), car ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise; il vend la patrie à la mollesse, à la vanité; il ôte à l'État tous ses citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion (2).

Voilà pourquoi un auteur célèbre a donné la vertu pour principe à la république car toutes ces conditions ne sauraient subsister sans la vertu; mais, faute d'avoir fait les distinctions nécessaires, ce beau génie a manqué souvent de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que l'autorité souveraine étant partout la même, le même principe doit avoir lieu dans tout État bien constitué, plus ou moins, il est vrai, selon la forme du gouvernement (3).

mettre au premier rang, sont ceux où l'on pratique le plus à la lettre, dans toutes les parties de l'État, l'ancien proverbe qui dit que tout est véritablement commun entre amis...

En un mot, partout où les lois viseront de tout leur pouvoir à rendre l'État parfaitement uni, on peut assurer que c'est là le comble de la vertu politique...

Aristote, *Politique*, liv. II, chap. i. — A nos yeux, le bien suprême de l'État c'est l'union de ses membres, parce qu'elle prévient toute discussion civile...

L'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, c'est la propriété et les affections; or, il n'y a place ni pour l'un ni pour l'autre de ces sentiments dans la *République de Platon.*

(1) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. V, chap. ii. — L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs et la bonté des mœurs mène à l'amour de la patrie.

Id., chap. iii. — L'amour de la république dans une démocratie est celui de la démocratie; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité.

L'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité.

Id., chap. iv. — Pour que l'on aime l'égalité et la frugalité dans une république, il faut que les lois les y aient établies.

(2) Aristote, *Politique*, liv. III, chap. viii. — Si dans l'État un individu, ou mêmes plusieurs individus, trop peu nombreux toutefois pour former entre eux une cité entière, ont une telle supériorité de mérite, que le mérite de tous les autres citoyens ne puisse entrer en balance et que l'influence politique de cet homme unique ou de ces individus soit incomparablement plus forte, de tels hommes ne peuvent être compris dans la cité.

La loi n'est point faite pour ces hommes supérieurs, ils sont eux-mêmes la loi.

Les principes de l'ostracisme appliqués aux supériorités bien reconnues ne sont pas dénués de toute équité politique...

(3) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. III, chap. iii. — Il ne faut pas

Ajoutons qu'il n'y a pas de gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines, que le démocratique ou populaire (1), parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être main-

beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintiennent ou se soutiennent. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais dans un État populaire, il faut un ressort de plus qui est la vertu.

(1) Aristote, *Politique,* liv. VIII, chap. iv. — Dans la démocratie les révolutions naissent bientôt de la turbulence des démagogues.

Dans les temps reculés, quand le même personnage était démagogue et général, le gouvernement se changeait promptement en tyrannie et presque tous les anciens tyrans ont commencé par être démagogues. Si ces usurpations étaient alors beaucoup plus fréquentes que de nos jours, la raison en est simple : A cette époque il fallait sortir des rangs de l'armée pour être démagogue; car l'on ne savait point encore faire un habile usage de la parole. Aujourd'hui, grâce au progrès de la rhétorique, il suffit de savoir bien parler pour arriver à être chef du peuple; mais les orateurs n'usurpent point à cause de leur ignorance militaire ou du moins la chose est fort rare.

Plutarque, *De la Monarchie, de la Démocratie et de l'Oligarchie.* — Dans les gouvernements autres que la monarchie, l'autorité qui commande est elle-même commandée, l'homme d'État est porté en même temps qu'il porte. Le pouvoir dont il est investi n'est pas assez fort contre ceux dont il le tient.

Frédéric II, *Anti-Machiavel,* chap. ix, *De la principauté civile.* — Plusieurs républiques sont retombées, par la suite des temps, dans le despotisme, il paraît même que ce soit un malheur inévitable qui les atteint toutes. Car, comment une république résistera-t-elle éternellement à toutes les causes qui minent la liberté? Comment pourrait-elle contenir toujours l'ambition des grands qu'elle nourrit dans son sein? Comment pourrait-elle à la longue veiller sur les séductions et les sourdes pratiques de ses voisins et sur la corruption de ses membres, tant que l'intérêt sera tout-puissant chez les hommes? Comment peut-elle espérer de sortir toujours heureusement des guerres qu'elle aura à soutenir? Comment pourra-t-elle prévenir ces conjectures fâcheuses pour sa liberté, ces moments critiques et décisifs, et ces hasards qui favorisent les corrompus et les audacieux? Si les troupes sont commandées par des chefs lâches et timides, elles deviendront la proie de ses ennemis, et si elles ont à leur tête des hommes vaillants et hardis, ils seront dangereux dans la paix, après avoir servi dans la guerre. Les républiques se sont presque toujours élevées, de l'abîme de la tyrannie au comble de la liberté, et elles sont presque toutes retombées de cette liberté dans l'esclavage. Ces mêmes Athéniens, qui du temps de Démosthène outrageaient Philippe de Macédoine, rampaient devant Alexandre. Ces mêmes Romains qui abhorraient la royauté, après l'expulsion des rois, souffrirent patiemment après la révolution de quelques siècles toutes les cruautés de leurs empereurs; et ces mêmes Anglais qui mirent à mort

tenu dans la sienne (1). C'est surtout dans cette constitution que le citoyen doit s'armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie au fond de son cœur ce que disait un vertueux Palatin (a) dans la diète de Pologne : *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium.*

S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes (2).

Charles Ier parce qu'il empiétait sur leurs droits, plièrent la raideur de leur courage sous la puissance altière de leur Protecteur. Ce ne sont point ces républiques qui se sont donné des maîtres par leurs choix, mais des hommes entreprenants qui, aidés de quelques conjectures favorables, les ont soumises contre leur volonté...

(a) Le palatin de Posnanie, père du roi de Pologne, duc de Lorraine. (Note du *Contrat social,* édition de 1762.)

(1) R. *8e Lettre de la Montagne.*— Dans les États ou le gouvernement et les lois ont déjà leur assiette, on doit, autant qu'il se peut, éviter d'y toucher, et surtout dans les petites républiques, où le moindre ébranlement désunit tout.

R. Préface de *Narcisse.* — Le moindre changement dans les coutumes, fût-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple, et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règle que ses passions, ni de frein que les lois qui peuvent quelquefois contenir les méchants, mais jamais les rendre bons. D'ailleurs, quand la philosophie a une fois appris au peuple à mépriser les coutumes, il trouve bientôt le secret d'éluder les lois. Je dis donc qu'il en est des mœurs d'un peuple comme de l'honneur d'un homme, c'est un trésor qu'il faut conserver, mais qu'on ne recouvre plus quand on l'a perdu.

Aristote, *Politique,* liv. VIII, chap. vii. — Dans tous les États bien constitués, le premier soin qu'il faut prendre est de ne point déroger, en quoi que ce soit, à la loi et de se garder avec la plus scrupuleuse attention d'y apporter même les plus faibles atteintes. L'inégalité mine sourdement l'État, de même que des petites dépenses souvent répétées finissent par ruiner les fortunes.

Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains.* — Ce qui fait que les États libres durent moins que les autres, c'est que les malheurs et les succès qui leur arrivent leur font presque toujours perdre la liberté, au lieu que les succès et les malheurs d'un État où le peuple est soumis confirment également sa servitude. Une république sage ne doit rien hasarder qui l'expose à la bonne ou à la mauvaise fortune; le seul bien auquel elle doit aspirer, c'est à la perpétuité de son état.

(2) Platon, *Le Politique ou de la Royauté.* — Quant au gouvernement de la multitude, tout y est faible, il n'est capable d'aucun grand bien, d'aucun grand mal, comparativement aux autres, parce que le pouvoir y est divisé en mille parcelles entre mille individus. C'est pourquoi il est le pire de ces gouvernements quand ils obéissent aux lois et le meilleur quand

CHAPITRE V

DE L'ARISTOCRATIE

Nous avons ici deux personnes morales très distinctes; savoir, le gouvernement et le souverain; et par conséquent deux volontés générales, l'une par rapport à tous les citoyens, l'autre seulement pour les membres de l'administration. Ainsi, bien que le gouvernement puisse régler sa police intérieure comme il lui plaît, il ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du souverain, c'est-à-dire au nom du peuple même; ce qu'il ne faut jamais oublier.

Les premières sociétés se gouvernèrent aristocratiquement. Les chefs des familles délibéraient entre eux des affaires publiques. Les jeunes gens cédaient sans peine à l'autorité de l'expérience. De là les noms de *prêtres*, d'*anciens*, de *sénat*, de *gérontes* (1). Les sauvages de l'Amérique septentrionale se gouvernent encore ainsi de nos jours, et sont très bien gouvernés.

Mais, à mesure que l'inégalité d'institution l'emporta sur l'inégalité naturelle, la richesse ou la puissance (*a*) fut

ils les violent; sous le règne de la licence, c'est dans la démocratie qu'il vaut le mieux vivre; on ne saurait trop la craindre, au contraire, sous le règne des lois...

MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. III. — Autant que le ciel est éloigné de la terre, autant le véritable esprit d'égalité l'est-il de l'esprit d'égalité extrême. Le premier ne consiste point à faire en sorte que tout le monde commande ou que personne ne soit commandé, mais à obéir et à commander ses égaux. Il ne cherche pas à n'avoir point de maître, mais à n'avoir que des égaux pour maîtres.

(*a*) Il est clair que le mot *optimates*, chez les anciens, ne veut pas dire les meilleurs, mais les plus puissants. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) PLUTARQUE, *Si le vieillard doit prendre part au gouvernement.* — La commission aristocratique qu'on adjoignait aux rois de Lacédémone fut par l'oracle de Delphes appelée Conseil des Anciens, et Lycurgue la désigna nettement sous le nom de Conseil des vieillards. Le sénat romain, de nos jours encore, rappelle par son nom même l'idée de vieillards, *senes*... Je pense que les mots *gueras* (prix, honneur), et *guerairein* (honorer), ont pris

préférée à l'âge, et l'aristocratie devint élective. Enfin la puissance transmise avec les biens du père aux enfants, rendant les familles patriciennes, rendit le gouvernement héréditaire, et l'on vit des sénateurs de vingt ans.

Il y a donc trois sortes d'aristocratie : naturelle, élective, héréditaire. La première ne convient qu'à des peuples simples; la troisième est la pire de tous les gouvernements. La deuxième est le meilleur; c'est l'aristocratie proprement dite (1).

Outre l'avantage de la distinction des deux pouvoirs, elle a celui du choix de ses membres; car, dans le gouvernement populaire, tous les citoyens naissent magistrats; mais celui-ci les borne à un petit nombre, et ils ne le deviennent que par élection (*a*) : moyen par lequel la probité, les

du mot *gueron* (vieillard), la signification honorable qu'ils conservent de nos jours.

(*a*) Il importe beaucoup de régler par des lois la forme de l'élection des magistrats; car, en l'abandonnant à la volonté du Prince, on ne peut éviter de tomber dans l'aristocratie héréditaire, comme il est arrivé aux républiques de Venise et de Berne. Aussi la première est-elle, depuis longtemps, un État dissous; mais la seconde se maintient par l'extrême sagesse de son sénat : c'est une exception bien honorable et bien dangereuse. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. vii. — La voie du sort pour la désignation des magistrats est une institution aristocratique. Le principe de l'élection, au contraire, est oligarchique...

Spinoza, *Tractatus politicus*, chap. viii. De Aristocratia. — *Aristocratiam* imperium illud esse diximus quod non unus sed quidam ex multitudine selecti tenent quos in posterum patricios appellavimus. Dico expresse *quod quidam selecti tenent*, nam hæc præcipua est differentia inter hoc et democraticum imperium quos scilicet in imperio aristocratico gubernandi jus a sola electione pendeat, in democratico autem maxime a jure quodam innato vel fortuna adepto (ut suo loco dicemus) atque adeo tametsi imperii alicujus integra multitudo in numero patriciorum recipiatur, modo illud jus hereditarium non sit, nec lege aliqua communi ad alios descendat, imperium tamen aristocraticum omnino erit, quandoquidem nulli nisi expresse electi in numerum patriciorum recipiuntur.

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. II, chap. iii. — Dans l'aristocratie la souveraine puissance est entre les mains d'un certain nombre de personnes. Ce sont elles qui font les lois et qui les font exécuter, et le reste du peuple n'est tout au plus à leur égard que, comme dans une monarchie, les sujets sont à l'égard du monarque.

On n'y doit point donner le suffrage par sort. On n'en aurait que les in-

lumières, l'expérience, et toutes les autres raisons de préférence et d'estime publique, sont autant de nouveaux garants qu'on sera sagement gouverné.

De plus, les assemblées se font plus commodément; les affaires se discutent mieux, s'expédient avec plus d'ordre et de diligence; le crédit de l'État est mieux soutenu chez l'étranger par de vénérables sénateurs que par une multitude inconnue ou méprisée.

En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit, et non pour le leur (1); il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux. Mais il faut remarquer que l'intérêt de corps commence à moins diriger ici la force publique sur la règle de la volonté générale (2), et qu'une autre pente inévitable enlève aux lois une partie de la puissance exécutive.

convénients. En effet, dans un gouvernement qui a déjà établi les distinctions les plus affligeantes, quand on serait choisi par le sort, on n'en serait pas moins odieux; c'est le noble qu'on envie et non pas le magistrat.

Les sénateurs ne doivent point avoir le droit de remplacer ceux qui manquent dans le Sénat, rien ne serait plus capable de perpétuer les abus. A Rome, qui fut dans les premiers temps une espèce d'aristocratie, le Sénat ne les suppléait pas lui-même; les sénateurs nouveaux étaient nommés par les censeurs.

Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite et elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie.

(1) *Polysynodie* (dernier paragraphe). — Les intérêts des sociétés partielles ne sont pas moins séparés de ceux de l'État, ni moins pernicieux à la république que ceux des particuliers, et ils ont même cet inconvénient de plus qu'on se fait gloire de soutenir, à quelque prix que ce soit, les droits ou les prétentions du corps dont on est membre, et que ce qu'il y a de malhonnête à se préférer aux autres, s'évanouissant à la faveur d'une société nombreuse dont on fait partie, à force d'être bon sénateur, on devient enfin mauvais citoyen. C'est ce qui rend l'aristocratie la pire des souverainetés. Je parierais que mille gens trouveront encore ici une contradiction avec le *Contrat social*. Cela prouve qu'il y a encore plus de lecteurs qui devraient apprendre à lire que d'autres qui devraient apprendre à être conséquents.

(2) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. vi. — L'aristocratie se corrompt lorsque le pouvoir des nobles devient arbitraire...

A l'égard des convenances particulières, il ne faut ni un État si petit, ni un peuple si simple et si droit, que l'exécution des lois suive immédiatement de la volonté publique, comme dans une bonne démocratie. Il ne faut pas non plus une si grande nation, que les chefs épars pour la gouverner puissent trancher du souverain chacun dans son département, et commencer par se rendre indépendants pour devenir enfin les maîtres.

Mais si l'aristocratie exige quelques vertus de moins que le gouvernement populaire, elle en exige aussi d'autres qui lui sont propres, comme la modération dans les riches (1),

(1) Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. IX. — Quelle est la meilleure constitution... en se bornant pour les individus à cette vie que la plupart peuvent mener, et pour les États à ce genre de constitution qu'ils peuvent presque tous recevoir...

Le bonheur consiste dans l'exercice facile et permanent de la vertu, et la vertu n'est qu'un milieu entre deux extrêmes...

C'est évidemment, d'après les mêmes principes, qu'on pourra juger de l'excellence ou des vices de l'État ou de la constitution, car la constitution est la vie même de l'État.

Or, tout État renferme trois classes distinctes : les citoyens riches, les citoyens pauvres et les citoyens aisés dont la position tient le milieu entre ces deux extrêmes. Pour donc qu'on convient que la modération et le milieu en toutes choses sont ce qu'il y a de mieux, il s'ensuit évidemment qu'en fait de fortune la moyenne propriété sera aussi la plus convenable de toutes...

La pauvreté empêche de savoir commander et elle n'apprend qu'à obéir en esclave ; l'extrême opulence empêche l'homme de se soumettre à une autorité quelconque et ne lui enseigne qu'à commander avec tout le despotisme d'un maître. On ne voit alors dans l'État que maîtres et esclaves et pas un seul homme libre. Ici, jalousie envieuse, là, vanité méprisante, si loin l'une et l'autre de cette bienveillance réciproque et de cette fraternité sociale qui est la suite de la bienveillance.

...Ce qu'il faut surtout à la cité, ce sont des êtres égaux et semblables, qualités qui se trouvent avant tout dans les situations moyennes, et l'État est nécessairement mieux gouverné quand il se compose de ces éléments qui en forment, selon nous, la base naturelle...

Les États bien administrés sont ceux où la classe moyenne est plus nombreuse et plus puissante que les deux autres réunies ou du moins que chacune d'elles séparément. En se rangeant de l'un ou l'autre côté elle rétablit l'équilibre et empêche qu'une prépondérance excessive ne se forme. C'est donc un grand bonheur que les citoyens aient une fortune modeste, mais suffisante à leurs besoins. Partout où la fortune extrême est à côté de l'extrême indigence, ces deux excès amènent ou la démagogie absolue, ou l'oligarchie pure, ou la tyrannie...

et le contentement dans les pauvres (1) ; car il semble qu'une égalité rigoureuse y serait déplacée (2); elle ne fut pas même observée à Sparte.

Au reste, si cette forme comporte une certaine inégalité

La moyenne propriété est la seule qui ne s'insurge jamais...

Les bons législateurs sont sortis de la classe moyenne (Solon, Lycurgue, Charondas).

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. III, chap. iv. — La modération est l'âme de ces gouvernements (aristocratiques).

R. *Lettre à d'Alembert.* — Il ne suffit pas que le peuple ait du pain et vive dans sa condition; il faut qu'il y vive agréablement, afin qu'il en remplisse mieux les devoirs, qu'il se tourmente moins pour en sortir, et que l'ordre public soit mieux établi. Les bonnes mœurs tiennent plus qu'on ne pense à ce que chacun se plaise dans son état. Le manège et l'esprit d'intrigue viennent d'inquiétude et de mécontentement; tout va mal quand l'on aspire à l'emploi d'un autre. Il faut aimer son métier pour le bien faire. L'assiette de l'État n'est bonne et solide que quand tous se sentant à leur place, les forces particulières se réunissent et concourent au bien public au lieu de s'user l'une contre l'autre comme elles font dans un état mal constitué.

(1) Aristote, *Politique*, liv. VIII, chap. v. — Dans les oligarchies, les causes les plus apparentes de bouleversement sont au nombre de deux : l'une, c'est l'oppression des classes inférieures qui acceptent alors le premier défenseur, quel qu'il soit, qui se présente à leur aide; l'autre, plus fréquente, c'est lorsque le chef du mouvement sort des rangs mêmes de l'oligarchie.

Mais l'oligarchie est perdue lorsqu'une autre oligarchie surgit dans son sein. C'est ce qui a lieu quand le gouvernement entier n'étant composé que d'une faible minorité, les membres de cette minorité n'ont pas cependant tous part aux magistratures souveraines.

Montesquieu, *Grandeur et Décadence des Romains*, chap. viii. — Ceux qui obéissent à un roi sont moins tourmentés d'envie et de jalousie que ceux qui vivent dans une aristocratie héréditaire. Le prince est si loin de ses sujets qu'il n'en est presque pas vu; et il est si fort au-dessus d'eux qu'ils ne peuvent imaginer aucun rapport qui puisse les choquer; mais les nobles qui gouvernent sont sous les yeux de tous et ne sont pas si élevés que des comparaisons odieuses ne se fassent sans cesse. Aussi a-t-on vu de tout temps, et le voit-on encore, le peuple détester les sénateurs. Les républiques où la naissance ne donne aucune part au gouvernement sont à cet égard les plus heureuses; car le peuple peut moins envier une autorité qu'il donne à qui il veut et qu'il reprend à sa fantaisie...

Un gouvernement libre, c'est-à-dire toujours agité, ne saurait se maintenir s'il n'est, par ses propres lois, capable de correction.

(2) Aristote, *Politique*, liv. III, chap. iii. — La constitution parfaite n'admettra jamais l'artisan parmi les citoyens.

Car l'apprentissage de la vertu est incompatible avec une vie d'artisan et de manœuvre.

Ce titre (de citoyen) appartient seulement à l'homme politique qui est maître ou qui peut être maître, soit personnellement, soit collectivement, de s'occuper des intérêts communs.

de fortune, c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps, mais non pas, comme prétend Aristote, pour que les riches soient toujours préférés (1). Au contraire, il importe qu'un choix opposé apprenne quelquefois au peuple qu'il y a dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse (2).

CHAPITRE VI

DE LA MONARCHIE

Jusqu'ici nous avons considéré le prince comme une personne morale et collective, unie par la force des lois,

(1) Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. vi. — On a coutume de donner le nom de république aux gouvernements qui inclinent à la démocratie et celui d'aristocratie à ceux qui inclinent à l'oligarchie, c'est que, plus ordinairement, les lumières et la noblesse sont le partage des riches.

Mais il faut remarquer que de bonnes lois ne constituent pas à elles seules un bon gouvernement et qu'il importe surtout que ces bonnes lois soient observées. Il n'y a de bon gouvernement d'abord que celui où l'on obéit à la loi, par conséquent que celui où la loi à laquelle on obéit est fondée sur la raison, car on pourrait aussi obéir à des lois déraisonnables. L'excellence de la loi peut du reste s'entendre de deux façons : la loi est ou la meilleure possible, relativement aux circonstances, ou la meilleure possible d'une manière générale et absolue.

Le principe essentiel de l'aristocratie paraît être d'attribuer la prédominance politique à la vertu, car le caractère spécial de l'aristocratie, c'est la vertu, comme la richesse est celui de l'oligarchie, et la liberté celui de la démocratie.

(2) Aristote, *Politique*, liv. VI, ch. v. — On a bien raison d'appeler gouvernement des meilleurs le gouvernement dont nous avons nous-même traité précédemment. Ce beau nom d'aristocratie ne s'applique vraiment avec toute justesse qu'à l'État composé de citoyens qui sont vertueux dans toute l'étendue du mot et qui n'ont point seulement quelque vertu spéciale. Cet État est le seul où l'homme de bien et le bon citoyen se confondent dans une identité absolue. Partout ailleurs, on n'a de vertu que relativement à la constitution particulière sous laquelle on vit...

Il est bien encore quelques combinaisons politiques qui, différant de l'oligarchie et de ce qu'on nomme république, reçoivent le nom d'aristocratie; ce sont les systèmes où les magistrats sont choisis d'après le mérite autant que d'après la richesse.

et dépositaire dans l'État de la puissance exécutive. Nous avons maintenant à considérer cette puissance réunie entre les mains d'une personne naturelle, d'un homme réel, qui seul ait droit d'en disposer selon les lois. C'est ce qu'on appelle un monarque ou un roi.

Tout au contraire des autres administrations où un être collectif représente un individu, dans celle-ci un individu représente un être collectif; en sorte que l'unité morale qui constitue le prince est en même temps une unité physique, dans laquelle toutes les facultés que la loi réunit dans l'autre avec tant d'effort se trouvent naturellement réunies.

Ainsi la volonté du peuple, et la volonté du prince, et la force publique de l'État, et la force particulière du gouvernement, tout répond au même mobile, tous les ressorts de la machine sont dans la même main, tout marche au même but; il n'y a point de mouvements opposés qui s'entre-détruisent, et l'on ne peut imaginer aucune sorte de constitution dans laquelle un moindre effort produise une action plus considérable(1). Archimède, assis tranquillement sur le rivage et tirant sans peine à flot un grand vaisseau, me représente un monarque habile, gouvernant de son cabinet ses vastes États, et faisant tout mouvoir en paraissant immobile (2).

(1) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. V, chap. x. — Le gouvernement monarchique a un grand avantage sur le républicain; les affaires étant menées par un seul, il y a plus de promptitude dans l'exécution.

(2) *Polysynodie.* — Le dernier des hommes tiendra paisiblement et commodément le sceptre de l'univers; plongé dans d'insipides voluptés, il promènera, s'il le veut, de fête en fête son ignorance et son ennui. Cependant, on le traitera de conquérant, d'invincible, de roi des rois, de monarque auguste, de monarque du monde et de majesté sacrée. Oublié sur le trône, nul aux yeux de ses voisins et même à ceux de ses sujets, encensé de tous sans être obéi de personne, faible instrument de la tyrannie des courtisans et de l'esclavage du peuple, on lui dira qu'il règne, et il croira régner. Voilà le tableau général du gouvernement de toute monarchie trop étendue : qui veut soutenir le monde et n'a pas les épaules d'Hercule, doit s'attendre d'être écrasé.

R. *Nouvelle Héloïse*, partie VI, lettre 8. — Tout prince qui aspire au

Mais s'il n'y a point de gouvernement qui ait plus de vigueur, il n'y en a point où la volonté particulière ait plus d'empire et domine plus aisément les autres : tout marche au même but, il est vrai; mais ce but n'est point celui de la félicité publique, et la force même de l'administration tourne sans cesse au préjudice de l'État.

Les rois veulent être absolus (1), et de loin on leur crie que le meilleur moyen de l'être est de se faire aimer de leurs peuples. Cette maxime est très belle, et même très vraie à certains égards. Malheureusement on s'en moquera toujours dans les cours. La puissance qui vient de l'amour des peuples est sans doute la plus grande; mais elle est précaire et conditionnelle; jamais les princes ne s'en contenteront.

despotisme, aspire à l'honneur de mourir d'ennui. Dans tous les royaumes du monde, cherchez-vous l'homme le plus ennuyé du pays, allez toujours directement au souverain surtout s'il est très absolu. C'est bien la peine de faire tant de misérables, ne saurait-il s'ennuyer à moindres frais?

Frédéric II, *Anti-Machiavel*, chap. xxii. — Il y a deux espèces de princes dans le monde, ceux qui voient tout par leurs propres yeux et gouvernent leurs États par eux-mêmes et ceux qui se reposent sur la bonne foi de leurs ministres et qui se laissent gouverner par ceux qui ont pris l'ascendant sur leur esprit.

Les souverains de la première espèce sont comme l'âme de leurs États, le poids de leur gouvernement repose sur eux tout comme le monde sur le dos d'Atlas; ils règlent les affaires intérieures comme les étrangères, ils remplissent à la fois les postes de premiers magistrats de la justice, de généraux des armées, de grands trésoriers. Ils ont, à l'exemple de Dieu (qui se sert d'intelligences supérieures à l'homme pour opérer ses volontés), des esprits pénétrants et laborieux pour exécuter leurs desseins et pour remplir en détail ce qu'ils ont projeté en grand; ces ministres sont purement des instruments dans les mains d'un sage et habile maître.

Les souverains du second ordre sont comme plongés par un défaut de génie ou une indolence naturelle dans une indifférence léthargique. Si l'État, près de tomber en défaillance par la faiblesse du souverain, doit être soutenu par la sagesse et la vivacité d'un ministre, le prince alors n'est qu'un fantôme, mais un fantôme nécessaire, car il représente l'État; tout ce qui est à souhaiter, c'est qu'il fasse un heureux choix.

(1) Plutarque, *A un prince ignorant.* — Le plus grand nombre des princes estiment à tort que le premier avantage qu'il y ait à commander, ce soit de n'être point commandé. Au moins était-ce l'opinion du roi de Perse qui regardait tous ses sujets comme autant d'esclaves.

Le mot de Denys est vrai, que la principale jouissance du pouvoir consiste dans le prompt accomplissement de sa volonté.

Les meilleurs rois veulent pouvoir être méchants s'il leur plaît, sans cesser d'être les maîtres; un sermonneur politique aura beau leur dire que la force du peuple étant la leur, leur plus grand intérêt est que le peuple soit florissant, nombreux, redoutable; ils savent très bien que cela n'est pas vrai. Leur intérêt personnel est premièrement que le peuple soit faible, misérable, et qu'il ne puisse jamais leur résister (1). J'avoue que, supposant les sujets toujours parfaitement soumis, l'intérêt du prince serait alors que le peuple fût puissant, afin que cette puissance étant la sienne le rendît redoutable à ses voisins; mais, comme cet intérêt n'est que secondaire et subordonné, et que les deux suppositions sont incompatibles, il est naturel que les princes donnent toujours la préférence à la maxime qui leur est le plus immédiatement utile. C'est ce que Samuel représentait fortement aux Hébreux; c'est ce que Machiavel a fait voir avec évidence (2). En feignant de donner des leçons aux rois, il en

(1) MACHIAVEL, *Discours sur Tite-Live*, liv. II, chap. II. — C'est le bien général et non l'intérêt particulier qui fait la puissance d'un État, et sans contredit on n'a en vue le bien public que dans les républiques; on ne s'y détermine à faire que ce qui tourne à l'avantage commun, et si par hasard on fait le malheur de quelques particuliers, tant de citoyens y trouvent de l'avantage qu'ils sont toujours assurés de l'emporter sur ce petit nombre d'individus dont les intérêts sont blessés. Le contraire arrive sous le gouvernement d'un prince; le plus souvent son intérêt particulier est en opposition avec celui de l'État. Ainsi, un peuple libre est-il asservi, le moindre mal qui puisse lui arriver sera d'être arrêté dans ses progrès et de ne plus accroître ni ses richesses, ni sa puissance ; mais le plus souvent il ne va plus qu'en déclinant. Si le hasard lui donne pour tyran un homme plein d'habileté et de courage, qui recule les bornes de son empire, ses conquêtes seront sans utilité pour la république et ne seront profitables et utiles qu'à lui. Élèvera-t-il aux places des hommes de valeur, lui qui les tyrannise et ne veut pas avoir à les craindre? Soumettra-t-il les pays voisins pour les rendre tributaires d'un État qu'il opprime? Rendre cet État puissant n'est pas ce qui lui convient. Son intérêt est de rendre chacun de ses membres isolé et que chaque province, chaque terre, ne reconnaisse que lui pour maître. Ainsi la patrie n'aura aucun avantage de ses conquêtes. Elles ne profitent qu'à lui seul.

(2) ALGERNON SIDNEY, *Discours sur le gouvernement*, chap. III, sect. 3. — Tous ceux d'entre les interprètes qui ont passé pour gens de bien et pour personnes éclairées conviennent que ce que Samuel dit au peuple ne tendait qu'à les détourner de leur pernicieux dessein et que son intention n'était pas

a donné de grandes aux peuples. Le *Prince* de Machiavel est le livre des républicains (*a*) (1).

Nous avons trouvé, par les rapports généraux, que la

de leur représenter ce qu'un Roi a droit de faire en vertu de sa dignité, mais ce que feraient les Rois qui seraient établis contre Dieu et contre la loi lorsqu'ils auraient le pouvoir en main.

(*a*) Machiavel était un honnête homme et un bon citoyen; mais, attaché à la maison de Médicis, il était forcé, dans l'oppression de sa patrie, de déguiser son amour pour la liberté. Le choix seul de son exécrable héros manifeste assez son intention secrète; et l'opposition des maximes de son livre du *Prince* à celles de ses *Discours sur Tite-Live,* et de son *Histoire de Florence,* démontre que ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus. La cour de Rome a sévèrement défendu son livre : je le crois bien; c'est elle qu'il dépeint le plus clairement. (Note du *Contrat social*, édition de 1782.)

(1) Spinoza, *Tractatus politicus*, chap. v.—Quibus autem mediis princeps, qui sola dominandi libidine fertur, uti debet, ut imperium stabilire et conservare possit acutissimus Machiavellus prolixe ostendit; quem autem in finem non satis constare videtur. Si quem tamen bonum habuit ut de viro sapiente credendum est, fuisse videtur, ut ostenderet, quam imprudenter multi tyrannum e medio tollere conantur, quum tamen causæ, cur princeps sit tyrannus, tolli nequeant, sed contra eo magis ponantur, quo principi major timendi causa præbetur; quod fit quando multitudo exempla in principem edidit et parricidio quasi re bene gesta gloriatur. Præterea ostendere forsan voluit, quantum libera multitudo cavere debet ne salutem suam uni absolute credat, qui nisi vanus sit et omnibus se posse placere existimet, quotidie insidias timere debet, atque adeo sibi potius cavere et multitudini contra insidiari magis quam cavere cogitur. Et ad hoc de prudentissimo isto viro credendum magis adducor, quia pro libertate fuisse constat, ad quam etiam tuendam saluberrima consilia dedit.

De quels moyens un prince qui n'est poussé que par l'appétit déréglé de dominer doit-il se servir pour fortifier et conserver l'empire? C'est ce que le très pénétrant Machiavel a montré, fort au long; dans quel but? on ne le voit pas assez clairement. Si ce fut dans une bonne intention, comme il faut le présumer d'un homme sage, il a voulu montrer l'imprudence de ceux qui, en si grand nombre, s'efforcent de se débarrasser d'un tyran lorsque les causes qui des princes font des tyrans, ne peuvent être supprimées, mais au contraire ces causes sont établies avec d'autant plus de force que l'on donne au prince de plus grands motifs de crainte; et ce qui arrive, lorsque la multitude fait des exemples contre les princes et glorifie le parricide comme un acte de justice. En outre, il a peut-être voulu montrer combien une libre multitude doit se garder de confier entièrement son salut à un seul homme qui, à moins de pousser la vanité jusqu'à croire qu'il peut plaire à tous, doit craindre chaque jour des embûches et, par suite, veiller plutôt à sa conservation et tendre de son côté des pièges à la multitude que veiller aux intérêts de celle-ci. Et je suis d'autant plus enclin à porter ce jugement sur ce très prudent homme, qu'il est constant qu'il fut un partisan de la liberté, pour la défense de laquelle il a donné les conseils les plus salutaires.

monarchie n'est convenable qu'aux grands États ; et nous le trouverons encore en l'examinant en elle-même. Plus l'administration publique est nombreuse, plus le rapport du prince aux sujets diminue et s'approche de l'égalité, en sorte que ce rapport est un ou l'égalité même dans la démocratie. Ce même rapport augmente à mesure que le gouvernement se resserre, et il est dans son *maximum* quand le gouvernement est dans les mains d'un seul. Alors il se trouve une trop grande distance entre le prince et le peuple, et l'État manque de liaison (1). Pour la former, il faut donc des ordres intermédiaires, il faut des princes, des grands, de la noblesse pour les remplir. Or, rien de tout cela ne convient à un petit État, que ruinent tous ces degrés (2).

(1) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. xvii. — Un état monarchique doit être d'une grandeur médiocre. S'il était petit, il se formerait en république; s'il était fort étendu, les principaux de l'État, grands par eux-mêmes, n'étant point sous les yeux du prince, ayant leurs cours hors de sa cour, assurés d'ailleurs contre les exécutions promptes par les lois et les mœurs, pourraient cesser d'obéir; ils ne craindraient point une punition trop lente et trop éloignée...

Les fleuves courent se mêler dans la mer, les monarchies vont se perdre dans le despotisme...

(2) Hobbes, *De Cive*, chap. x. — Entre les incommodités qu'il y a à souffrir du gouvernement d'un seul, celle-ci n'est pas une des dernières que le roy, outre l'argent qu'il exige nécessairement de ses sujets pour les dépenses publiques... peut, si bon lui semble, exiger d'eux d'autres sommes inconsidérément, dont il enrichit ses enfants, ses plus proches parents, ses favoris et même ses flatteurs. Il faut avouer que c'est là une chose très fâcheuse, mais qui se rencontre en toute sorte de gouvernement et qui me semble plus supportable dans un royaume que dans un État populaire. Car, comme le roi est unique, le nombre de ceux qu'il veut enrichir ne peut point être bien grand. Là où, dans un État populaire, autant qu'il y a de personnes puissantes, c'est-à-dire autant qu'il y a de harangueurs qui savent cajoler le peuple, car le nombre n'en est jamais petit et il s'en élève tous les jours qui s'exercent à ce métier, il y en a autant qui tâchent d'avancer et enrichir leurs enfants, leurs alliés, leurs amis et leurs flatteurs; en effet, chacun d'eux désire non seulement de bien établir sa famille en la rendant illustre et opulente, mais de se faire des créatures. Le roi peut contenter la plupart du temps ceux qu'il affectionne et ceux qui le servent, qui sont peu en nombre, par divers moyens qui ne nuisent point à la foule du peuple, comme en leur donnant des charges militaires ou des offices de judicature. Mais en la démocratie, où il faut rassasier quantité de nouveaux affamés qui naissent tous les jours, il est bien difficile qu'on s'en acquitte sans l'oppression du peuple...

Mais s'il est difficile qu'un grand État soit bien gouverné, il l'est beaucoup plus qu'il soit bien gouverné par un seul homme; et chacun sait ce qu'il arrive quand le roi se donne des substituts.

Un défaut essentiel et inévitable, qui mettra toujours le gouvernement monarchique au-dessous du républicain, est que dans celui-ci la voix publique n'élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés et capables, qui les remplissent avec honneur; au lieu que ceux qui parviennent dans les monarchies ne sont le plus souvent que de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigants, à qui les petits talents, qui font dans les cours parvenir aux grandes places, ne servent qu'à montrer au public leur ineptie aussitôt qu'ils y sont parvenus (1). Le peuple se trompe bien moins sur ce choix que le prince; et un homme d'un vrai mérite est presque aussi rare dans le ministère qu'un sot à la tête d'un gouvernement républicain. Aussi, quand, par quelque heureux hasard, un de ces hommes nés pour gouverner (2) prend le timon des affaires dans une monarchie

(1) SPINOZA, *Tractatus politicus*, chap. VI. — Et sane qui credunt posse fieri ut unus solus summum civitatis jus obtineat longe errant. Jus enim sola potentia determinatur ut ostendimus. At unius hominis potentia longe compar est tantæ moli sustinendæ. Unde fit ut quem multitudo regem elegit, is sibi imperatores quærat seu consiliares, seu amicos, quibus suum et omnium salutem committit ita ut imperium, quod absolute monarchiam esse creditur, sit revera in praxi aristocraticum non quidem manifestum, sed latens, et propterea pessimum. Ad quid accedit quod rex puer, æger, aut senectute gravatus, precario rex sit, sed id revera potestatem habebunt qui summa imperii negotia administrant, vel qui rege sunt proximi : ut jam taceam quod rex libidini obnoxius omnia sæpe moderetur ex libidine unius aut alterius pellicis, aut cinædi. « Audieram, inquit Orsines, in Asia olim regnasse feminas; hoc vere novum est, regnare castratum! »

(2) R. *Confessions*, liv. XI. — Mettant alors la main au *Contrat social*, j'y marquai dans un seul trait ce que je pensais des précédents ministères et de celui qui commençait à les éclipser. Je manquai à cette occasion à ma plus constante maxime et de plus je ne songeai pas que, lorsque l'on veut louer ou blâmer fortement dans un même article sans nommer les gens, il faut tellement approprier la louange à ceux qu'elle regarde que le plus ombrageux amour-propre ne puisse y trouver de quiproquo.

R. *Lettre à M. de Choiseul* (Trye, le 27 mars 1768). — Environ dans le même temps éclata ce célèbre pacte de famille (signé le 15 août 1761). Quelle

presque abîmée par ces tas de jolis régisseurs, on est tout surpris des ressources qu'il trouve, et cela fait époque dans un pays.

Pour qu'un État monarchique pût être bien gouverné, il faudrait que sa grandeur ou son étendue fût mesurée aux facultés de celui qui gouverne (1). Il est plus aisé de conquérir que de régir (2). Avec un levier suffisant, d'un doigt on peut ébranler le monde ; mais pour le soutenir il faut les épaules d'Hercule (3). Pour peu qu'un État soit grand, le prince est

confiance n'en tirai-je point pour une administration qui commençait ainsi. Je mettais alors la dernière main au *Contrat social*. Le cœur plein de vous, j'y portai mon jugement et mon pronostic avec une confiance que le temps a confirmée et que l'avenir ne démentira pas...

(1) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. xx. — Il suit que pour conserver les principes du gouvernement établi, il faut maintenir l'État dans la grandeur qu'il avait déjà et que cet État changera d'esprit à mesure qu'on rétrécira ou qu'on étendra ses limites.

(2) Frédéric II, *Anti-Machiavel*, chap. iii. — Combien de princes ont fait par leurs généraux conquérir des provinces qu'ils ne voient jamais ! Ce sont alors des conquêtes en quelque façon imaginaires et qui n'ont que peu de réalité pour les princes qui les ont fait faire ; c'est rendre bien des gens malheureux pour contenter la fantaisie d'un seul homme qui souvent ne mériterait pas seulement d'être connu.

Mais supposons qu'un conquérant soumette tout le monde à sa domination : ce monde bien soumis, pourra-t-il le gouverner ? Quelque grand prince qu'il soit, il n'est qu'un être très borné ; à peine pourra-t-il retenir le nom de ses provinces, et sa grandeur ne servira qu'à mettre en évidence sa véritable petitesse...

(3) Aristote, *Politique*, liv. III, chap. ii. — Aucune des royautés dites légales ne forme, je le répète, une espèce particulière de gouvernement, puisqu'on peut établir partout un généralat inamovible dans la démocratie aussi bien que dans la république...

Quant à ce qu'on nomme la royauté absolue, c'est-à-dire celle où un seul homme est souverain suivant son bon plaisir, bien des gens soutiennent que la nature des choses repousse elle-même ce pouvoir d'un seul sur tous les citoyens, puisque l'État n'est qu'une association d'êtres égaux et qu'entre des êtres naturellement égaux les prérogatives et les droits doivent être nécessairement identiques.

Là où la loi est impuissante, un individu n'en saura jamais plus qu'elle.

Quand on demande la souveraineté de la loi, c'est demander que la raison règne avec les lois ; demander la souveraineté d'un roi, c'est constituer souverain l'homme et la bête ; car les entraînements de l'instinct, les passions du cœur corrompent les hommes, quand ils sont au pouvoir, même les meilleurs ; mais la loi, c'est l'intelligence sans les passions aveugles...

Un seul homme ne peut tout voir de ses propres yeux. Il faudra bien

presque toujours trop petit. Quand, au contraire, il arrive que l'État est trop petit pour son chef, ce qui est très rare, il est encore mal gouverné, parce que le chef, suivant toujours la grandeur de ses vues, oublie les intérêts des peuples, et ne les rend pas moins malheureux par l'abus des talents qu'il a de trop qu'un chef borné par le défaut de ceux qui lui manquent (1). Il faudrait, pour ainsi dire, qu'un royaume s'étendît ou se resserrât à chaque règne, selon la portée du prince; au lieu que les talents d'un sénat ayant des mesures plus fixes, l'État peut avoir des bornes constantes, et l'administration n'aller pas moins bien (2).

Le plus sensible inconvénient du gouvernement d'un

qu'il délègue son pouvoir à de nombreux inférieurs et, dès lors, n'est-il pas tout aussi bien d'établir ce partage dès l'origine que de le laisser à la volonté d'un seul individu ?

Il pourrait bien sembler absurde de soutenir qu'un homme qui n'a pour former son jugement que deux yeux, deux oreilles, qui n'a pour agir que deux pieds et deux mains, puisse mieux faire qu'une réunion d'individus avec des organes bien plus nombreux...

Lorsqu'une race entière, ou même un individu de la masse vient à briller d'une vertu tellement supérieure qu'elle surpasse la vertu de tous les autres citoyens ensemble, alors il est juste que cette race soit élevée à la royauté, à la suprême puissance, et que cet individu soit pris pour roi.

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. IX. — L'embarras d'Aristote paraît visiblement quand il traite de la monarchie...

Les anciens, qui ne connaissaient pas la distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul, ne pouvaient se faire une idée juste de la monarchie.

(1) R. *Polysynodie.* — Si les princes regardaient les fonctions du gouvernement comme des devoirs indispensables, les plus capables s'en trouveraient les plus surchargés; leurs travaux comparés à leurs forces leur paraîtraient toujours excessifs : on les verrait aussi ardents à resserrer leurs États et leurs droits qu'ils sont avides d'étendre les uns et les autres; et le poids de la couronne écraserait bientôt la plus forte tête qui voudrait sérieusement la porter. Mais loin d'envisager leur pouvoir par ce qu'il a de pénible et d'obligatoire, ils n'y voient que le plaisir de commander; et comme le peuple n'est à leurs yeux que l'instrument de leurs fantaisies, plus ils ont de fantaisies à contenter, plus le besoin d'usurper augmente; et plus ils sont bornés et petits d'entendement, plus ils veulent être grands et puissants en autorité.

(2) R. *Polysynodie.* — Que ferait de mieux le plus juste prince avec les meilleures intentions, sitôt qu'il entreprend un travail que la nature a mis au-dessus de ses forces ? Il est homme et se charge des fonctions d'un Dieu ; comment peut-il espérer de les remplir ? Le sage, s'il ne peut être

seul est le défaut de cette succession continuelle qui forme dans les deux autres une liaison non interrompue. Un roi mort, il en faut un autre; les élections laissent des intervalles dangereux; elles sont orageuses; et à moins que les citoyens ne soient d'un désintéressement, d'une intégrité que ce gouvernement ne comporte guère, la brigue et la corruption s'en mêlent. Il est difficile que celui à qui l'État s'est vendu ne le vende pas à son tour, et ne se dédommage pas sur les faibles de l'argent que les puissants lui ont extorqué. Tôt ou tard tout devient vénal sous une pareille administration, et la paix, dont on jouit alors sous les rois, est pire que le désordre des interrègnes.

Qu'a-t-on fait pour prévenir ces maux? On a rendu les couronnes héréditaires dans certaines familles; et l'on a établi un ordre de succession qui prévient toute dispute à la mort des rois; c'est-à-dire que, substituant l'inconvénient des régences à celui des élections, on a préféré une apparente tranquillité à une administration sage, et qu'on a mieux aimé risquer d'avoir pour chefs des enfants, des monstres, des imbéciles, que d'avoir à disputer sur le choix des bons rois; on n'a pas considéré qu'en s'exposant ainsi aux risques de l'alternative, on met presque toutes les chances contre soi (1). C'était un mot très sensé que celui du

sur le trône, renonce à l'empire ou le partage; il consulte ses forces; il mesure sur elles les fonctions qu'il veut remplir, et, pour être un roi vraiment grand, il ne se charge point d'un grand royaume. Mais ce que ferait le sage a peu de rapport à ce que font les princes et qu'ils feront toujours.

(1) R. *Polysynodie.* — Il est bon d'observer que si, par miracle, quelque grande âme peut suffire à la pénible charge de la royauté, l'ordre héréditaire établi dans les successions et l'extravagante éducation des héritiers du trône fourniront toujours cent imbéciles pour un vrai roi; qu'il y aura des minorités, des maladies, des temps de délire et de passion qui ne laisseront souvent à la tête de l'État qu'un simulacre de prince. Il faut cependant que les affaires se fassent. Chez tous les peuples qui ont un roi, il est donc absolument nécessaire d'établir une forme de gouvernement qui puisse se passer de roi, et dès qu'il est posé qu'un souverain peut rarement gouverner par lui-même, il ne s'agit plus que de savoir comment il peut gouverner par autrui; c'est à résoudre cette question qu'est destiné le discours de la *Polysynodie.*

PLATON, *Des Lois,* liv. III. — Depuis ce temps (Cambyse), la Perse n'a

jeune Denys, à qui son père, en lui reprochant une action honteuse, disait : « T'en ai-je donné l'exemple ? — Ah ! répondit le fils, votre père n'était pas roi (1) ! »

Tout concourt à priver de justice et de raison un homme élevé pour commander aux autres. On prend beaucoup de peine, à ce qu'on dit, pour enseigner aux jeunes princes l'art de régner : il ne paraît pas que cette éducation leur profite. On ferait mieux de commencer par leur enseigner l'art d'obéir. Les plus grands rois qu'ait célébrés l'histoire n'ont point été élevés pour régner ; c'est une science qu'on

eu aucun roi vraiment grand, si ce n'est de nom. Je prétends au reste que ceci n'est point un effet du hasard mais de la vie molle et voluptueuse que mènent d'ordinaire les enfants des rois et des riches. Jamais, ni enfant, ni homme fait, ni vieillard sorti d'une pareille école, n'a été vertueux...

Aristote, *Politique*, liv. III, chap. x. — Mais nous demandons à ceux qui vantent l'excellence de la royauté quel sort ils veulent faire aux enfants des rois ? Est-ce que, par hasard, eux aussi devraient régner ? Certes, s'ils sont tels qu'on en a tant vu, cette hérédité sera bien funeste...

Aristote, *Politique*, liv. VIII, chap. viii. — ... On peut réduire à deux les causes de ruine de la royauté. L'une est la conjuration des agents qu'elle emploie, l'autre est la tendance au despotisme quand les rois prétendent accroître leur puissance même aux dépens des lois. On ne voit guère de nos jours se former encore des royautés, et celles qui s'élèvent sont bien plutôt des monarchies absolues et des tyrannies que des royautés. C'est qu'en effet la véritable royauté est un pouvoir librement consenti et jouissant seulement de prérogatives supérieures...

Dans les royautés héréditaires, il faut ajouter cette cause de ruine toute spéciale que la plupart de ces rois par héritage deviennent très vite méprisables...

Bossuet, *5e avertissement sur les lettres du ministre Jurieu.* — Le peuple, forcé par son propre besoin à se donner un maître, ne peut rien faire de mieux que d'intéresser à sa conservation celui qu'il établit sur sa tête. Lui mettre l'État entre les mains, afin qu'il le conserve comme son bien propre, c'est un moyen très pressant de l'intéresser. Mais c'est encore l'engager au bien public par des liens plus étroits que de donner l'empire à sa famille, afin qu'il aime l'État comme son propre héritage et autant qu'il aime ses enfants. C'est même un bien pour le peuple que le gouvernement devienne aisé, qu'il se perpétue par les mêmes lois qui perpétuent le genre humain et qu'il aille pour ainsi dire avec la nature. Ainsi les peuples où la royauté est héréditaire en apparence se sont privés d'une faculté qui est celle d'élire leurs princes ; mais dans le fond c'est un bien de plus qu'ils se procurent. Le peuple doit regarder comme un avantage de trouver son souverain tout fait, et de n'avoir pas, pour ainsi dire, à remonter un si grand ressort.

(1) Plutarque, *Dicts notables des roys et des grands capitaines*, § 22

ne possède jamais moins qu'après l'avoir trop apprise, et qu'on acquiert mieux en obéissant qu'en commandant. « Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum mala« rumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub « alio principe, aut volueris (*a*). »

Une suite de ce défaut de cohérence est l'inconstance du gouvernement royal, qui, se réglant tantôt sur un plan et tantôt sur un autre, selon le caractère du prince qui règne ou des gens qui règnent pour lui, ne peut avoir longtemps un objet fixe ni une conduite conséquente : variation qui rend toujours l'État flottant de maxime en maxime, de projet en projet, et qui n'a pas lieu dans les autres gouvernements, où le prince est toujours le même (1). Aussi voit-on qu'en général, s'il y a plus de ruse dans une cour, il y a plus de sagesse dans un sénat, et que les républiques vont à leurs fins par des vues plus constantes et mieux suivies; au lieu que chaque révolution dans le ministère en produit une dans l'État, la maxime commune à tous les ministres, et presque à tous les rois, étant de prendre en toute chose le contre-pied de leurs prédécesseurs.

De cette même incohérence se tire encore la solution d'un sophisme très familier aux politiques royaux; c'est non seulement de comparer le gouvernement civil au gouvernement domestique, et le prince au père de famille, erreur déjà réfutée, mais encore de donner libéralement à ce magistrat toutes les vertus dont il aurait besoin, et de supposer toujours que le prince est ce qu'il devrait être (2):

(*a*) Tacite, *Hist.*, I, xvi. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. *Polysynodie.* — Les systèmes politiques seront mieux suivis et les règlements beaucoup mieux observés quand il n'y aura plus de révolutions dans ce ministère et que chaque vizir ne se fera plus un point d'honneur de détruire tous les établissements utiles de celui qui l'aura précédé.

(2) Montesquieu, *Esprit des Lois,* liv. V, chap. ii. — *De l'excellence du gouvernement monarchique.* — Le cardinal de Richelieu, pensant qu'il a peut-être trop avili les ordres de l'État, a recours pour se soutenir aux vertus du prince et de ses ministres et il exige tant de choses qu'en vérité il n'y a qu'un ange qui puisse avoir tant d'attention, tant de lumières, tant de fermeté, tant

supposition à l'aide de laquelle le gouvernement royal est évidemment préférable à tout autre, parce qu'il est incontestablement le plus fort, et que, pour être aussi le meilleur, il ne lui manque qu'une volonté de corps plus conforme à la volonté générale.

Mais si, selon Platon (*a*), le roi par nature est un personnage si rare (1), combien de fois la nature et la fortune concourront-elles à le couronner ! Et si l'éducation royale corrompt nécessairement ceux qui la reçoivent, que doit-on espérer d'une suite d'hommes élevés pour régner ? C'est donc bien vouloir s'abuser que de confondre le gouvernement royal avec celui d'un bon roi. Pour voir ce qu'est ce gouvernement en lui-même, il faut le considérer sous des princes bornés ou méchants ; car ils arriveront tels au trône, ou le trône les rendra tels (2).

Ces difficultés n'ont pas échappé à nos auteurs ; mais ils

de connaissances et qu'on peut à peine se flatter que d'ici à la dissolution des monarchies il puisse y avoir un prince et des ministres pareils.

Frédéric II, *Anti-Machiavel* (1740), chap. I. — Le souverain, bien loin d'être le maître absolu des peuples qui sont sous sa domination, n'en est lui-même que le premier domestique...

(*a*) In Civili. (Note du *Contrat social,* édition de 1762.)

(1) Platon, *Le Politique.* — Les hommes n'acceptent pas volontiers d'être gouvernés par un seul, par un monarque; ils désespèrent de trouver jamais un homme digne d'exercer cette puissance ayant à la fois la volonté et le pouvoir de commander avec vertu, avec science, et de distribuer à chacun ce qui est juste, ce qui est bien; il semble qu'il soit plus porté à nous maltraiter, à nous tuer, à nous causer du dommage selon son bon plaisir. En effet, s'il se rencontrait un monarque tel que nous l'avons décrit, on aimerait et on serait heureux de vivre sous cette excellente forme de gouvernement, la seule qu'approuve la raison. Mais aujourd'hui, puisqu'on ne voit pas paraître dans les villes, comme dans les essaims d'abeilles, de roi tel que nous l'avons dépeint, qui l'emporte d'abord sur tous les autres par le corps et par l'âme, il ne reste qu'une chose à faire, se réunir en conseil pour écrire des lois en suivant les traces du vrai gouvernement.

Frédéric II, *Anti-Machiavel,* chap. XXV. — Qui sont ces princes desquels nous prétendons tant de rares talents ?... on trouvera plutôt le phœnix des poètes et les unités des métaphysiciens que l'homme de Platon...

(2) Aristote, *Politique,* liv. VI, chap. VIII. — Nous avons traité précédemment de la royauté en nous attachant surtout à la royauté proprement dite, c'est-à-dire à la royauté absolue.

Aristote, *Politique*, liv. II, chap. IV. — C'est le superflu et non le besoin

n'en sont point embarrassés. Le remède est, disent-ils, d'obéir sans murmure; Dieu donne les mauvais rois dans sa colère, et il faut les supporter comme des châtiments du ciel. Ce discours est édifiant, sans doute; mais je ne sais

qui fait commettre les grands crimes. On n'usurpe pas la tyrannie pour se garantir de l'intempérie de l'air...

Id., liv. VIII, chap. VIII. — En fait d'ambition, le tyran songe surtout à l'argent, le roi à l'honneur.

Bodin, *République,* liv. VI, chap. VI. — Si l'état royal est gouverné et conduit royalement, c'est-à-dire harmoniquement, on peut assurer que c'est le plus beau et le plus parfait de tous. Je ne parle point de la monarchie seigneuriale, quand le monarque tient, comme seigneur naturel, tous les sujets comme esclaves et dispose de leur bien comme lui appartenant, et moins encore de la monarchie tyrannique, quand le monarque n'étant pas seigneur naturel abuse de ses sujets et de leur bien à plaisir, comme s'ils étaient esclaves, et pis encore quand il les fait servir à ses cruautés; mais je parle du roi légitime, soit qu'il vienne par élection, soit en succession, ou que de son propre mouvement il se fasse roi volontairement, traitant ses sujets et leur distribuant justice comme un père fait à ses enfants.

Spinoza, *Tractatus politicus.* — Concludimus itaque multitudinem satis amplam libertatem sub rege servare posse modo efficiat ut regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinatur et ipsius multitudinis præsidio servetur. Atque hæc unica fuit regula quam in jaciendis monarchiæ fundamentis sequutus sum.

Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. VIII, art. 2. *I*re *Proposition. Du gouvernement que l'on nomme arbitraire.* — Quatre conditions accompagnent ces sortes de gouvernement. Premièrement les peuples sujets sont nés esclaves, c'est-à-dire vraiment serfs et parmi eux il n'y a point de personnes libres.

Secondement, on n'y possède rien en propriété, tout le fonds appartient au prince et il n'y a point de droit de succession, pas même de fils à père.

Troisièmement, le prince a le droit de disposer à son gré non seulement des biens, mais encore de la vie de ses sujets comme on ferait des esclaves.

Et, en effet, en quatrième lieu, il n'y a de loi que sa volonté.

Voilà ce qu'on appelle puissance arbitraire. Je ne veux pas examiner si elle est licite ou illicite. Il y a des peuples et des grands empires qui s'en contentent, et nous n'avons point à les inquiéter sur la forme de leur gouvernement. Il nous suffit de dire que celle-ci est barbare et odieuse. Ces quatre conditions sont très éloignées de nos mœurs et ainsi le gouvernement arbitraire n'y a point de lieu.

C'est autre chose que le gouvernement soit arbitraire, autre chose qu'il soit absolu. Il est absolu par rapport à la contrainte, n'y ayant aucune puissance capable de forcer le souverain qui en ce sens est indépendant de toute autorité humaine. Mais il ne s'ensuit pas de là que le gouvernement soit arbitraire parce que, outre que tout est soumis au jugement de Dieu, ce qui convient aussi au gouvernement qu'on vient de nommer arbitraire, c'est qu'il y a des lois dans les empires contre lesquelles tout ce qui se fait est

s'il ne conviendrait pas mieux en chaire que dans un livre de politique (1). Que dire d'un médecin qui promet des miracles, et dont tout l'art est d'exhorter son malade à la patience? On sait bien qu'il faut souffrir un mauvais gouver-

nul de droit et il y a toujours ouverture à revenir contre ou dans d'autres occasions ou dans d'autres temps...

MONTESQUIEU, *Esprit des Lois,* liv. III, chap. v. — Dans les monarchies l'État subsiste indépendant de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts et de toutes les vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens et dont nous avons seulement entendu parler. Les lois tiennent la place de toutes ces vertus dont on n'a aucun besoin...

Je sais très bien qu'il n'est pas rare qu'il y ait des princes vertueux, mais je dis que dans une monarchie il est très difficile que le peuple le soit.

Note. — Je parle ici de la vertu politique qui est la vertu morale dans le sens qu'elle se dirige au bien général, fort peu des vertus morales particulières, et point du tout de cette vertu, qui a rapport aux vérités révélées.

(1) BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture sainte,* liv. IV, art. 1er. *L'autorité royale est absolue.* — Pour rendre ce terme odieux et insupportable plusieurs affectent de confondre et le gouvernement absolu et le gouvernement arbitraire. Mais il n'y a rien de si distingué comme nous le ferons voir en parlant de la justice.

IIe Proposition. — Il faut obéir aux princes comme à la justice même... Le prince se peut redresser lui-même quand il connaît qu'il a mal fait, mais contre son autorité il ne peut y avoir de remède que dans son autorité.

IIIe Proposition. — Au prince seul appartient le soin général du peuple, c'est là le premier article et le fondement de tous les autres; à lui les ouvrages publics, à lui les places et les armes, à lui les décrets et les ordonnances, à lui les marques de distinction, nulle puissance que dépendante de la sienne, et nulle assemblée que par son autorité. C'est ainsi que pour le bien d'un État, on en réunit en tout la force, et mettre la force hors de là, c'est diviser l'État, c'est ruiner la paix publique, c'est former deux maîtres, contre cet oracle de l'évangile : « Nul ne peut servir deux maîtres. »

Le prince est, par sa charge, le père du peuple, il est par sa grandeur au-dessus des petits intérêts; bien plus, toute sa grandeur et son intérêt naturel, c'est que le peuple soit conservé; parce qu'enfin le peuple manquant, il n'est plus prince. Il n'y a donc rien de mieux que de laisser tout le pouvoir de l'État à celui qui a le plus d'intérêt à la conservation et à la grandeur de l'État même.

IVe Proposition. — Les rois sont soumis comme les autres à l'équité des lois et parce qu'ils doivent être justes et parce qu'ils doivent au peuple l'exemple de garder la justice, mais ils ne sont pas soumis aux peines des lois, ou, comme parle la théologie, ils sont soumis aux lois non quant à la puissance coactive mais quant à la puissance directive.

Id., liv. VI, art. 1er. *IVe Proposition.* — ... Ainsi un bon sujet aime son prince comme le bien public, comme le salut de tout l'État, comme l'air

nement quand on l'a, la question serait d'en trouver un bon (1).

CHAPITRE VII

DES GOUVERNEMENTS MIXTES

A proprement parler, il n'y a point de gouvernement simple. Il faut qu'un chef unique ait des magistrats subal-

qu'il respire, comme la lumière de ses yeux, comme sa vie, et plus que sa vie.

Art. 2. *De l'Obéissance due au prince.* — Si le prince n'est ponctuellement obéi, l'ordre public est renversé et il n'y a plus d'unité, par conséquent plus de concours ni de paix dans un État.

C'est pourquoi nous avons vu que quiconque désobéit à la puissance publique est jugé digne de mort...

Au reste quand Jésus-Christ dit aux Juifs : « Rendez à César ce qui est dû à César », il n'examina pas comment était établie la puissance des Césars, c'est assez qu'il les trouvât établis et régnants; il voulait qu'on respectât dans leur autorité l'ordre de Dieu et le fondement du repos public.

IIe Proposition. — Comme on ne doit pas obéir au gouvernement contre les ordres du roi, on doit encore moins obéir au roi contre les ordres de Dieu.

C'est alors qu'a lieu seulement cette réponse que les apôtres font aux magistrats : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

IIIe Proposition. — La raison fait voir que tout l'État doit contribuer aux nécessités publiques auxquelles le prince doit pourvoir.

Sans cela il ne peut ni soutenir ni défendre les particuliers ni l'État même. Le royaume sera en proie, les particuliers périront dans la ruine de l'État. De sorte qu'à vrai dire le tribut n'est autre chose qu'une petite partie de son bien qu'on paye au prince pour lui donner le moyen de sauver le tout.

IVe Proposition. — Mais ce qu'il y a de plus important, c'est que saint Augustin reconnaît, après l'Écriture, une sainteté inhérente au caractère royal qui ne peut être effacée par aucun crime.

Mandement de M. de Beaumont contre l'Émile. — « Oui, M. T. C. F., dans tout ce qui est de l'ordre civil vous devez obéir au prince et à ceux qui exercent son autorité comme à Dieu même. Les seuls intérêts de l'être suprême peuvent mettre des bornes à votre soumission et si on voulait vous punir de votre fidélité à ses ordres, vous devriez encore souffrir avec patience et sans murmure. Les Néron, les Domitien eux-mêmes, qui aimèrent mieux être les fléaux de la terre que les pères de leurs peuples, n'étaient comptables qu'à Dieu de l'abus de leur puissance...

(1) R. *Émile*, liv. III. — Je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer : toutes ont brillé, et

ternes; il faut qu'un gouvernement populaire ait un chef. Ainsi, dans le partage de la puissance exécutive, il y a toujours gradation du grand nombre au moindre, avec cette

tout État qui brille est sur son déclin. J'ai de mon opinion des raisons plus particulières que cette maxime; mais il n'est pas à propos de les dire, et chacun ne les voit que trop.

R. *Émile*, liv. V. — Si nous étions rois et sages, le premier bien que nous voudrions faire à nous-mêmes et aux autres serait d'abdiquer la royauté et de redevenir ce que nous sommes.

R. *Id.*, *Lettre à d'Alembert.* — Qu'un monarque gouverne des hommes ou des femmes, cela lui doit être assez indifférent, pourvu qu'il soit obéi; mais dans une république, il faut des hommes.

R. *Discours des sciences et des arts.* — Mais tant que la puissance sera seule d'un côté, les lumières de la sagesse seules d'un autre, les savants penseront rarement de grandes choses, les princes en feront plus rarement de belles et les peuples continueront d'être vils, corrompus et malheureux.

R. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, chap. I. — Le repos et la liberté me paraissent incompatibles; il faut opter. — Qu'il soit aisé, si l'on veut, de faire de meilleures lois; il est impossible d'en faire dont les passions des hommes n'abusent pas comme ils ont abusé des premières. Prévoir et peser tous ces abus à venir est peut-être une chose impossible à l'homme d'État le plus consommé. Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie. Résolvez bien ce problème et le gouvernement fondé sur cette situation sera bon et sans abus. Mais jusque-là, soyez sûr, qu'où vous croirez faire régner les lois ce seront les hommes qui régneront.

R. *Polysynodie.* — Qu'on juge du danger d'émouvoir une fois les masses énormes qui composent la monarchie française! Qui pourra retenir l'ébranlement donné ou prévoir tous les effets qu'il peut produire? Quand tous les avantages du nouveau plan seraient incontestables, quel homme de sens oserait entreprendre d'abolir les vieilles coutumes ou changer les vieilles maximes et de donner une autre forme à l'État que celle où l'a successivement amené une durée de treize cents ans? Que le gouvernement actuel soit encore celui d'autrefois, ou que, durant tant de siècles, il eût changé de nature insensiblement, il est également imprudent d'y toucher. Si c'est le même, il faut le respecter; s'il a dégénéré, c'est par la force du temps et des choses, et la sagesse humaine n'y peut rien. Il ne suffit pas de considérer les moyens qu'on veut employer, si l'on ne regarde encore les hommes dont on se veut servir. Or, quand toute une nation ne sait plus s'occuper que de niaiseries, quelle attention peut-elle donner aux grandes choses? Et dans un pays où la musique est devenue une affaire d'État, que seront les affaires d'État, sinon des chansons? Quand on voit tout Paris en fermentation pour une place de baladin ou de bel esprit et les affaires de l'Académie et de l'Opéra faire oublier l'intérêt du prince et la gloire de la nation, que doit-on espérer des affaires publiques rapprochées d'un tel peuple et transportées de la cour à la ville?

D'ALEMBERT, *Éloge de l'abbé de Saint-Pierre.* — L'abbé de Saint-

différence que tantôt le grand nombre dépend du petit, et tantôt le petit du grand (1).

Quelquefois il y a partage égal, soit quand les parties constitutives sont dans une dépendance mutuelle, comme

Pierre n'aurait pas imité ce philosophe, trop injuste ennemi de la monarchie, qui, chargé dans un dictionnaire de morale de l'article Citoyen, voulait le réduire à ces deux mots : *Citoyen*, voyez *République*.

(1) Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. iii. — Ce qui multiplie les formes des constitutions c'est précisément la multiplicité des éléments qui entrent toujours dans l'État... Or ces éléments de l'État peuvent prendre part au pouvoir soit dans leur universalité, soit en nombre plus ou moins grand. Il s'ensuit évidemment que les espèces de constitution doivent être de toute nécessité aussi diverses que ces parties mêmes le sont entre elles suivant leurs espèces différentes. La constitution n'est pas autre chose que la répartition régulière du pouvoir qui se divise toujours entre les associés soit en raison de leur importance particulière, soit d'après un certain principe d'égalité commune, c'est-à-dire qu'on peut faire une part aux riches et une autre aux pauvres, ou leur donner des droits communs. Aussi les constitutions seront nécessairement aussi nombreuses que le sont les combinaisons de supériorité et de différence entre les parties de l'État...

Pour nous, il n'y a que deux constitutions ou même une seule constitution bien combinée dont toutes les autres dérivent et dégénèrent. Si tous les modes en musique dérivent d'un mode parfait d'harmonie, toutes les constitutions dérivent de la constitution modèle; oligarchique, si le pouvoir y est concentré et plus despotique; démocratique, si les ressorts en sont plus relâchés et plus doux.

C'est une grave erreur, quoique fort commune, de faire reposer exclusivement la démocratie sur la souveraineté du nombre, car dans les oligarchies aussi, et l'on peut même dire partout, la majorité est toujours souveraine. D'un autre côté l'oligarchie ne consiste pas davantage dans la souveraineté de la minorité...

...Il n'y a de démocratie réelle que là où les hommes libres, mais pauvres, forment la majorité et sont souverains. Il n'y a d'oligarchie que là où les riches et les nobles en petit nombre possèdent la souveraineté...

...Les seules choses qu'on ne puisse cumuler sont la pauvreté et la richesse, et voilà pourquoi riches et pauvres semblent les deux parties les plus distinctes de l'État. D'autre part, comme le plus ordinairement ceux-ci sont en majorité, ceux-là en minorité, on les regarde comme deux éléments politiques parfaitement opposés. Par suite la prédominance des uns et des autres fait la différence des constitutions qui semblent en conséquence être bornées à deux seulement, la démocratie et l'oligarchie.

Frédéric II, *Anti-Machiavel*, chap. xii. — Cette différence des gouvernements est très sensible, et elle est infinie lorsqu'on veut descendre jusque dans les détails; et de même que les médecins ne possèdent aucun secret qui convienne à toutes les maladies et à toutes les complexions, de même les politiques ne sauraient-ils prescrire des règles générales, dont l'application soit à l'usage de toutes les formes de gouvernements.

dans le gouvernement d'Angleterre (1); soit quand l'autorité de chaque partie est indépendante, mais imparfaite, comme en Pologne. Cette dernière forme est mauvaise, parce qu'il n'y a point d'unité dans le gouvernement, et que l'État manque de liaison.

Lequel vaut le mieux d'un gouvernement simple ou

(1) R. *Projet de Constitution pour la Corse.* — Le peuple anglais n'aime pas la liberté pour elle-même, il l'aime parce qu'elle produit de l'argent.

R. 7e *Lettre de la Montagne.* — Figurez-vous, monsieur, que quelqu'un, vous rendant compte de la constitution de l'Angleterre, vous parle ainsi : « Le gouvernement de la Grande-Bretagne est composé de quatre ordres dont aucun ne peut attenter aux droits et attributions des autres, savoir : le roi, la chambre haute, la chambre basse et le parlement. » Ne diriez-vous pas à l'instant : « Vous vous trompez; il n'y a que trois ordres : Le parlement, qui, lorsque le roi y siège, les comprend tous, n'en est pas un quatrième : il est le tout; il est le pouvoir unique et suprême, duquel chacun tire son existence et ses droits. Revêtu de l'autorité législative, il peut changer même la loi fondamentale en vertu de laquelle chacun de ces ordres existe; il le peut, et, de plus, il l'a fait. »

Cette réponse est juste; l'application en est claire : et cependant il y a encore cette différence que le parlement d'Angleterre n'est souverain qu'en vertu de la loi, et seulement par attribution et députation.

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. vi. *De la constitution d'Angleterre.* — La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté, et pour qu'on ait cette liberté il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un citoyen.

Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.

Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice.

Tout serait perdu si le même homme ou le même corps de principaux ou de nobles ou de peuple exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers...

Comme dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative; mais comme cela est impossible dans les grands États et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut pas faire par lui-même...

Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre, ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie.

Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance, les ri-

d'un gouvernement mixte? Question fort agitée chez les politiques (1), et à laquelle il faut faire la même réponse que j'ai faite ci-devant sur toute forme de gouvernement.

Le gouvernement simple est le meilleur en soi, par cela seul qu'il est simple. Mais quand la puissance exécutive ne dépend pas assez de la législative, c'est-à-dire quand il y a plus de rapport du prince au souverain que du peuple au prince, il faut remédier à ce défaut de proportion en divisant le gouvernement; car alors toutes ses parties n'ont pas

chesses ou les honneurs, mais s'ils étaient confondus parmi le peuple et s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage; et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions seraient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État, ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a le droit d'arrêter les leurs...

Le corps des nobles doit être héréditaire.

La puissance exécutrice doit être entre les mains d'un monarque, parce que cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée, est mieux administrée par un que par plusieurs, au lieu que ce qui dépend de la puissance législative est souvent mieux ordonné par plusieurs que par un seul; que s'il n'y avait point de monarque et que la puissance exécutrice fût confiée à un certain nombre de personnes tirées du corps législatif, il n'y aurait plus de liberté, parce que les deux puissances seraient unies, les mêmes personnes ayant quelquefois, et pouvant toujours avoir part à l'une et à l'autre.

(1) Aristote, *Politique,* liv. II, chap. III. — Quelques auteurs prétendent qu'une constitution parfaite doit réunir les éléments de toutes les autres; c'est à ce titre qu'ils vantent celle de Lacédémone où se trouvent combinés les trois éléments de l'oligarchie, de la monarchie et de la démocratie, représentés l'un par les rois, l'autre par les gérontes, le troisième par les éphores qui sortent toujours des rangs du peuple.

Machiavel, *Discours sur la 1re Décade de Tite-Live,* liv. I, p. 430. — Le hasard a donné naissance à toutes les espèces de gouvernements parmi les hommes. Les premiers habitants furent peu nombreux et vécurent pendant un temps dispersés à la manière des bêtes. Le genre humain venant à s'accroître, on sentit le besoin de se réunir, de se défendre; pour mieux parvenir à ce dernier but, on choisit le plus fort, le plus courageux; les autres le mirent à leur tête et promirent de lui obéir. A l'époque où l'on se réunit en société, on commença à connaître ce qui est bon et honnête et à le distinguer d'avec ce qui est vicieux et mauvais.

Les législateurs prudents ayant connu les vices de chacun de ces modes (de gouvernement) pris séparément, en ont choisi un qui participât de tous les autres et l'ont jugé le plus solide et le plus stable. En effet, quand, dans la même constitution, vous reconnaissez un prince, des grands et la puissance du peuple, chacun de ces trois pouvoirs s'observe réciproquement.

moins d'autorité sur les sujets, et leur division les rend toutes ensemble moins fortes contre le souverain.

On prévient encore le même inconvénient en établissant des magistrats intermédiaires (1), qui, laissant le gouvernement en son entier, servent seulement à balancer les deux puissances et à maintenir leurs droits respectifs. Alors le gouvernement n'est pas mixte, il est tempéré (2).

On peut remédier par des moyens semblables à l'incon-

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. II, chap. IV. — Les pouvoirs intermédiaires subordonnés et dépendants constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. Le pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel est celui de la noblesse... Abolissez donc dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes, vous aurez bientôt un État populaire ou bien un État despotique.

Autant que le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant est-il convenable dans une monarchie, surtout dans celles qui vont au despotisme. Où en seraient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois sans ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire; barrière toujours bonne lorsqu'il n'y a point d'autre, car comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien...

Les Anglais, pour favoriser la liberté, ont ôté toutes les puissances inter médiaires qui formaient leur monarchie. Ils ont bien raison de conserver cette liberté; s'ils venaient à la perdre, ils seraient un des peuples les plus esclaves de la terre.

(2) PLATON, *Des Lois*, liv. II. — On ne doit jamais établir d'autorité trop puissante et qui ne soit point tempérée...

ARISTOTE, *Politique*, liv. VIII, chap. I. — (Les révolutions) tantôt s'attaquent au principe même du gouvernement, afin de remplacer la constitution existante par une autre, substituant par exemple l'oligarchie à la démocratie ou réciproquement... tantôt la révolution, au lieu de s'adresser à la constitution en vigueur, la garde telle qu'elle la trouve; mais les vainqueurs prétendent gouverner personnellement en observant cette constitution, et les révolutions de ce genre sont surtout fréquentes dans les États oligarchiques et monarchiques. Parfois la révolution renforce ou amoindrit un principe. Ainsi l'oligarchie existant, la révolution l'emporte ou la restreint; de même pour la démocratie qu'elle fortifie ou qu'elle affaiblit...

Le plus sage est de combiner ensemble et l'égalité suivant le nombre et l'égalité suivant le mérite. Quoi qu'il en soit, la démocratie est plus stable et moins sujette aux bouleversements que l'oligarchie. Dans les gouvernements oligarchiques l'insurrection peut naître de deux côtés: de la minorité qui s'insurge contre elle-même ou contre le peuple; dans les démocraties elle n'a que la minorité oligarchique à combattre.

MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. IV. — La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature; la liberté politique

vénient opposé, et, quand le gouvernement est trop lâche, ériger des tribunaux pour le concentrer. Cela se pratique dans toutes les démocraties. Dans le premier cas, on divise le gouvernement pour l'affaiblir, et dans le second, pour le renforcer; car les *maximum* de force et de faiblesse se trouvent également dans les gouvernements simples, au lieu que les formes mixtes donnent une force moyenne (1).

CHAPITRE VIII

QUE TOUTE FORME DE GOUVERNEMENT N'EST PAS PROPRE A TOUT PAYS (2)

La liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats (3), n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce

ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés. Elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir...

Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir il faut que par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir.

(1) R. *Polysynodie.* — Quelles sont les circonstances dans lesquelles une monarchie héréditaire peut sans révolution être tempérée par des formes qui la rapprochent de l'aristocratie? Les corps intermédiaires entre le prince et le peuple peuvent-ils, doivent-ils avoir une juridiction indépendante l'une de l'autre? Ou s'ils sont précaires et dépendants du prince, peuvent-ils jamais entrer comme parties intégrantes dans la constitution de l'État et même avoir une influence réelle sur les affaires? Questions préliminaires qu'il fallait discuter et qui ne semblent pas faciles à résoudre; car s'il est vrai que la pente naturelle est toujours vers la corruption et par conséquent vers le despotisme, il est difficile de voir par quelles ressources de politique le prince, même quand il le voudrait, pourrait donner à cette pente une direction contraire qui ne peut être changée par ses successeurs ni par leurs ministres.

(2) R. *Réponse au roi de Pologne.* — Quand le mal est incurable, le médecin applique des palliatifs et proportionne les remèdes moins aux besoins qu'au tempérament du malade. C'est au sage législateur d'imiter sa prudence et, ne pouvant plus approprier aux peuples malades la plus excellente police, de leur donner au moins, comme Solon, la meilleure qu'ils puissent comporter.

(3) Platon, *Des Lois*, liv. V. — Il ne faut pas oublier que tous les lieux ne sont pas également propres à rendre les hommes meilleurs ou pires et qu'il ne faut pas que les lois soient contraires au climat.

principe établi par Montesquieu, plus on en sent .a vérité; plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves.

Dans tous les gouvernements du monde, la personne publique consomme et ne produit rien. D'où lui vient donc la substance consommée? Du travail de ses membres. C'est le superflu des particuliers qui produit le nécessaire du public. D'où il suit que l'État civil ne peut subsister qu'autant que le travail des hommes rend au delà de leurs besoins (1).

Or, cet excédent n'est pas le même dans tous les pays du monde. Dans plusieurs il est considérable, dans d'autres médiocre, dans d'autres nul, dans d'autres négatif. Ce rapport dépend de la fertilité du climat, de la sorte de travail que la terre exige, de la nature de ses productions, de la force de ses habitants, de la plus ou moins grande consommation qui leur est nécessaire, et de plusieurs autres rapports semblables desquels il est composé.

D'autre part, tous les gouvernements ne sont pas de même nature; il y en a de plus ou moins dévorants; et les différences sont fondées sur cet autre principe, que, plus les contributions publiques s'éloignent de leur source, et plus elles sont onéreuses. Ce n'est pas sur la quantité des impositions qu'il faut mesurer cette charge, mais sur le chemin qu'elles ont à faire pour retourner dans les mains dont elles sont sorties. Quand cette circulation est prompte et bien établie, qu'on paye peu ou beaucoup, il n'importe, le peuple est toujours riche, et les finances vont toujours bien. Au contraire, quelque peu que le peuple donne, quand ce peu ne lui revient point, en donnant toujours, bientôt il

(1) Aristote, *Politique*, liv. IV, chap. v. — Le territoire le plus favorable sans contredit est celui dont les qualités assurent le plus d'indépendance à l'État et c'est précisément le territoire qui fournira tous les genres de production. Tout posséder, n'avoir besoin de personne, voilà la véritable indépendance. L'étendue et la fertilité du territoire doivent être telles que tous les citoyens puissent y vivre dans le loisir d'hommes libres et sobres.

s'épuise : l'État n'est jamais riche et le peuple est toujours gueux.

Il suit de là que plus la distance du peuple au gouvernement augmente, et plus les tributs deviennent onéreux : ainsi, dans la démocratie, le peuple est le moins chargé; dans l'aristocratie, il l'est davantage; dans la monarchie, il porte le plus grand poids. La monarchie ne convient donc qu'aux nations opulentes; l'aristocratie, aux États médiocres en richesse ainsi qu'en grandeur; la démocratie, aux États petits et pauvres.

En effet, plus on y réfléchit, plus on trouve en ceci de différence entre les États libres et les monarchiques; dans les premiers, tout s'emploie à l'utilité commune ; dans les autres, les forces publiques et particulières sont réciproques, et l'une s'augmente par l'affaiblissement de l'autre. Enfin, au lieu de gouverner les sujets pour les rendre heureux, le despotisme les rend misérables pour les gouverner.

Voilà donc, dans chaque climat, des causes naturelles sur lesquelles on peut assigner la forme de gouvernement à laquelle la force du climat l'entraîne, et dire même quelle espèce d'habitants il doit avoir (1).

Les lieux ingrats et stériles, où le produit ne vaut pas le travail, doivent rester incultes et déserts, ou seulement peuplés de sauvages; les lieux où le travail des hommes ne rend exactement que le nécessaire doivent être habités par des peuples barbares; toute politie y serait impossible ; les lieux où l'excès du produit sur le travail est médiocre conviennent aux peuples libres (2); ceux où le terroir abondant

(1) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XVIII, chap. II. — Les pays fertiles sont des plaines où l'on ne peut rien disputer au plus fort; on se soumet donc à lui et quand on lui est soumis, l'esprit de liberté n'y saurait revenir, les biens de la campagne sont un gage de la fidélité. Mais dans les pays de montagnes on peut conserver ce que l'on a et l'on a peu à conserver. La liberté, c'est-à-dire le gouvernement dont on jouit, est le seul bien qui mérite qu'on le défende.

(2) R. *Projet de Constitution pour la Corse.* — Quoique la forme du gouvernement que se donne le peuple soit plus souvent l'ouvrage du hasard et

et fertile donne beaucoup de produit pour peu de travail veulent être gouvernés monarchiquement, pour consumer par le luxe du prince l'excès du superflu des sujets; car il vaut mieux que cet excès soit absorbé par le gouvernement que dissipé par les particuliers. Il y a des exceptions, je le sais; mais ces exceptions mêmes confirment la règle, en ce qu'elles produisent tôt ou tard des révolutions qui ramènent les choses dans l'ordre de la nature.

Distinguons toujours les lois générales des causes particulières qui peuvent en modifier l'effet. Quand tout le Midi serait couvert de républiques, et tout le Nord d'États despotiques, il n'en serait pas moins vrai que, par l'effet du climat, le despotisme convient aux pays chauds, la barbarie aux pays froids, et la bonne politie aux régions intermédiaires (1). Je vois encore qu'en accordant le principe, on pourra disputer sur l'application : on pourra dire qu'il y a des pays froids très fertiles, et des méridionaux très ingrats. Mais cette difficulté n'en est une que pour ceux qui n'exa-

de la fortune que celui de son choix, il y a pourtant dans la nature et le sol de chaque pays des qualités qui lui rendent un gouvernement plus propre qu'un autre, et chaque forme de gouvernement a une force particulière qui porte les peuples vers telle ou telle occupation...

On voit dans la Suisse une application très frappante de ces principes.

La Suisse est en général un pays pauvre et stérile. Son gouvernement est partout républicain. Mais dans les cantons plus fertiles que les autres, tels que ceux de Berne, de Soleure et de Fribourg, le gouvernement est aristocratique. Dans les plus pauvres, dans ceux où la culture est plus ingrate et demande un plus grand travail, le gouvernement est démocratique. L'État n'a que ce qu'il faut pour subsister sous la plus simple administration. Il s'épuiserait et périrait sous une autre.

(1) Aristote, *Politique*, liv. IV, chap. vi. — Les peuples qui habitent les climats froids, même dans l'Europe, sont en général pleins de courage, mais ils sont certainement inférieurs en intelligence et en industrie; aussi conservent-ils leur liberté, mais ils sont politiques indisciplinables, et n'ont jamais pu conquérir leurs voisins. En Asie, au contraire, les peuples ont plus d'intelligence, d'aptitude pour les arts, mais ils manquent de cœur et ils restent sous le joug d'un esclavage perpétuel. La race grecque qui, topographiquement, est intermédiaire, réunit toutes les qualités des deux autres...

Dans le sein même de la Grèce, les divers peuples présentent entre eux des dissemblances analogues...

minent pas la chose dans tous ses rapports. Il faut, comme je l'ai déjà dit, compter ceux des travaux, des forces, de la consommation, etc.

Supposons que de deux terrains égaux l'un rapporte cinq et l'autre dix. Si les habitants du premier consomment quatre et ceux du dernier neuf, l'excès du premier produit sera un cinquième, et celui du second un dixième. Le rapport de ces deux excès étant donc inverse de celui des produits, le terrain qui ne produira que cinq donnera un superflu double de celui du terrain qui produira dix.

Mais il n'est pas question d'un produit double, et je ne crois pas que personne ose mettre en général la fertilité des pays froids en égalité même avec celle des pays chauds. Toutefois supposons cette égalité; laissons, si l'on veut, en balance l'Angleterre avec la Sicile, et la Pologne avec l'Égypte. Plus au midi, nous aurons l'Afrique et les Indes, plus au nord, nous n'aurons plus rien. Pour cette égalité de produit, quelle différence dans la culture! En Sicile, il ne faut que gratter la terre; en Angleterre, que de soins pour la labourer! Or, là où il faut plus de bras pour donner le même produit, le superflu doit être nécessairement moindre.

Considérez, outre cela, que la même quantité d'hommes consomme beaucoup moins dans les pays chauds. Le climat demande qu'on y soit sobre pour se porter bien : les Européens qui veulent y vivre comme chez eux périssent tous de dyssenterie et d'indigestions. « Nous sommes, dit Chardin, des bêtes carnassières, des loups, en comparaison des Asiatiques. Quelques-uns attribuent la sobriété des Persans à ce que leur pays est moins cultivé, et moi, je crois au contraire que leur pays abonde moins en denrées, parce qu'il en faut moins aux habitants. Si leur frugalité, continue-t-il, était un effet de la disette du pays, il n'y aurait que les pauvres qui mangeraient peu, au lieu que c'est généralement tout le monde; et on mangerait plus ou moins en

chaque province, selon la fertilité du pays, au lieu que la même sobriété se trouve par tout le royaume. Ils se louent fort de leur manière de vivre, disant qu'il ne faut que regarder leur teint pour reconnaître combien elle est plus excellente que celle des chrétiens. En effet, le teint des Persans est uni; ils ont la peau belle, fine et polie; au lieu que le teint des Arméniens, leurs sujets, qui vivent à l'européenne, est rude, couperosé, et que leurs corps sont gros et pesants. »

Plus on approche de la ligne, plus les peuples vivent de peu. Ils ne mangent presque pas de viande; le riz, le maïs, le cuzcuz, le mil, la cassave, sont leurs aliments ordinaires. Il y a aux Indes des millions d'hommes dont la nourriture ne coûte pas un sou par jour. Nous voyons en Europe même des différences sensibles pour l'appétit entre les peuples du Nord et ceux du Midi. Un Espagnol vivra huit jours du dîner d'un Allemand. Dans les pays où les hommes sont plus voraces, le luxe se tourne aussi vers les choses de consommation. En Angleterre il se montre sur une table chargée de viandes; en Italie on vous régale de sucre et de fleurs.

Le luxe des vêtements offre encore de semblables différences. Dans les climats où les changements des saisons sont prompts et violents, on a des habits meilleurs et plus simples; dans ceux où l'on ne s'habille que pour la parure, on y cherche plus d'éclat que d'utilité; les habits eux-mêmes y sont un luxe. A Naples, vous verrez tous les jours se promener au Pausilippe des hommes en veste dorée, et point de bas. C'est la même chose pour les bâtiments : on donne tout à la magnificence quand on n'a rien à craindre des injures de l'air. A Paris, à Londres, on veut être logé chaudement et commodément; à Madrid, on a des salons superbes, mais point de fenêtres qui ferment, et l'on couche dans des nids à rats.

Les aliments sont beaucoup plus substantiels et succu-

lents dans les pays chauds : c'est une troisième différence qui ne peut manquer d'influer sur la seconde. Pourquoi mange-t-on tant de légumes en Italie? Parce qu'ils y sont bons, nourrissants, d'excellent goût. En France, où ils ne sont nourris que d'eau, ils ne nourrissent point, et sont presque comptés pour rien sur les tables. Ils n'occupent pourtant pas moins de terrain et coûtent du moins autant de peine à cultiver. C'est une expérience faite que les blés de Barbarie, d'ailleurs inférieurs à ceux de France, rendent beaucoup plus en farine, et que ceux de France, à leur tour, rendent plus que les blés du Nord. D'où l'on peut inférer qu'une gradation semblable s'observe généralement dans la même direction de la ligne au pôle. Or, n'est-ce pas un désavantage visible d'avoir dans un produit égal une moindre quantité d'aliments?

A toutes ces différentes considérations j'en puis ajouter une qui en découle et qui les fortifie : c'est que les pays chauds ont moins besoin d'habitants que les pays froids, et pourraient en nourrir davantage; ce qui produit un double superflu toujours à l'avantage du despotisme. Plus le même nombre d'habitants occupe une grande surface, plus les révoltes deviennent difficiles, parce qu'on ne peut se concerter ni promptement ni secrètement, et qu'il est toujours facile au gouvernement d'éventer les projets et de couper les communications; mais plus un peuple nombreux se rapproche, moins le gouvernement peut usurper sur le souverain : les chefs délibèrent aussi sûrement dans leurs chambres que le prince dans son conseil, et la foule s'assemble aussi tôt dans les places que les troupes dans leurs quartiers. L'avantage d'un gouvernement tyrannique est donc en ceci d'agir à grandes distances. A l'aide des points d'appui qu'il se donne, sa force augmente au loin comme celle des leviers (*a*). Celle du peuple, au contraire, n'agit que

(*a*) Ceci ne contredit pas ce que j'ai dit ci-devant (liv. II, chap. IX) sur les inconvénients des grands États; car il s'agissait là de l'autorité du gouver-

concentrée : elle s'évapore et se perd en s'étendant, comme l'effet de la poudre éparse à terre, et qui ne prend feu que grain à grain. Les pays les moins peuplés sont ainsi les plus propres à la tyrannie : les bêtes féroces ne règnent que dans les déserts (1).

CHAPITRE IX

DES SIGNES D'UN BON GOUVERNEMENT

Quand on demande absolument quel est le meilleur gouvernement, on fait une question insoluble comme indéterminée; ou, si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples.

Mais si l'on demandait à quel signe on peut connaître qu'un peuple donné est bien ou mal gouverné, ce serait autre chose, et la question de fait pourrait se résoudre.

Cependant on ne la résout point, parce que chacun veut la résoudre à sa manière. Les sujets vantent la tranquillité publique, les citoyens la liberté des particuliers; l'un pré-

nement sur ses membres, et il s'agit ici de sa force contre les sujets. Ses membres épars lui servent de point d'appui pour agir au loin sur le peuple, mais il n'a nul point d'appui pour agir directement sur ses membres mêmes. Ainsi, dans l'un des cas, la longueur du levier en fait la faiblesse, et la force dans l'autre cas. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. *Projet de Constitution pour la Corse.* — On sépare trop deux choses inséparables, savoir : le corps qui gouverne et le corps qui est gouverné. Ces deux corps n'en font qu'un par l'institution primitive. Ils ne se séparent que par l'abus de l'institution.

Les plus sages, en pareil cas, observant des rapports de convenance, forment le gouvernement pour la nation. Il y a pourtant beaucoup mieux à faire, c'est de former la nation pour le gouvernement. Dans le premier cas, à mesure que le gouvernement décline, la nation restant la même, la convenance s'évanouit. Mais dans le second tout change de pas égal, et la nation entraînant le gouvernement par sa force, le maintient quand elle se maintient et le fait décliner quand elle décline. L'un convient à l'autre dans tous les temps. Le peuple, conservé dans l'heureux état qui rend une bonne constitution possible, peut partir du premier point et prendre des mesures pour ne pas dégénérer.

fère la sûreté des possessions, et l'autre celle des personnes; l'un veut que le meilleur gouvernement soit le plus sévère, l'autre soutient que c'est le plus doux; celui-ci veut qu'on punisse les crimes, et celui-là qu'on les prévienne; l'un trouve beau qu'on soit craint des voisins, l'autre aime mieux qu'on en soit ignoré; l'un est content quand l'argent circule, l'autre exige que le peuple ait du pain. Quand même on conviendrait sur ces points et d'autres semblables, en serait-on plus avancé? Les qualités morales manquant de mesure précise, fût-on d'accord sur le signe, comment l'être sur l'estimation?

Pour moi, je m'étonne toujours qu'on méconnaisse un signe aussi simple, ou qu'on ait la mauvaise foi de n'en pas convenir. Quelle est la fin de l'association politique? C'est la conservation et la prospérité de ses membres. Et quel est le signe le plus sûr qu'ils se conservent et prospèrent? C'est leur nombre et leur population. N'allez donc pas chercher ailleurs ce signe si disputé. Toute chose d'ailleurs égale, le gouvernement sous lequel, sans moyens étrangers, sans naturalisation, sans colonies, les citoyens peuplent et multiplient davantage, est infailliblement le meilleur (1).

(1) R. *Émile*, liv. V. — Les rapports nécessaires des mœurs au gouvernement ont été si bien exposés dans le livre de l'*Esprit des Lois*, qu'on ne peut mieux faire que de recourir à cet ouvrage pour étudier ces rapports. Mais, en général, il y a deux règles faciles et simples pour juger de la bonté relative des gouvernements. L'une est la population. Dans tout pays qui se dépeuple, l'État tend à sa ruine; et le pays qui peuple le plus, fût-il le plus pauvre, est infailliblement le mieux gouverné.

Mais il faut pour cela que cette population soit un effet naturel du gouvernement et des mœurs; car si elle se faisait par des colonies ou par d'autres voies accidentelles et passagères, alors elles prouveraient le mal par le remède. Quand Auguste porta des lois contre le célibat, ces lois montraient déjà le déclin de l'empire romain. Il faut que la bonté du gouvernement porte les citoyens à se marier, et non pas que la loi les y contraigne: il ne faut pas examiner ce qui se fait par force, car la loi qui combat la constitution s'élude et devient vaine, mais ce qui se fait par l'influence des mœurs et par la pente naturelle du gouvernement, car ces moyens ont seuls un effet constant. C'était la politique du bon abbé de Saint-Pierre de chercher toujours un petit remède à chaque mal particulier, au lieu de remonter à leur source commune, et de voir qu'on ne les pouvait guérir

Celui sous lequel un peuple diminue et dépérit est le pire. Calculateurs, c'est maintenant votre affaire; comptez, mesurez, comparez (*a*).

que tous à la fois. Il ne s'agit pas de traiter séparément chaque ulcère qui vient sur le corps d'un malade, mais d'épurer la masse du sang qui les produit tous.

BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, liv. X, art 1er. *XIe et XIIe Propositions.* — On est ravi quand on voit sous les bons rois la multitude incroyable du peuple par la grandeur étonnante des armées... Concluons donc avec le plus sage de tous les rois : « La gloire du roi et sa dignité est la multitude du peuple; sa honte est de le voir amoindri et diminué par sa faute. » *Prov.* XIV, 28.

FRÉDÉRIC II, *Anti-Machiavel*, chap. V. — La force d'un État ne consiste point dans l'étendue d'un pays ou dans la possession d'une vaste solitude, mais dans la richesse des habitants et dans leur nombre. L'intérêt du prince est donc de peupler un pays, et non de le dévaster et de le détruire.

(*a*) On doit juger sur le même principe des siècles qui méritent la préférence pour la prospérité du genre humain. On a trop admiré ceux où l'on a vu fleurir les lettres et les arts, sans pénétrer l'objet secret de leur culture, sans en considérer le funeste effet : « Idque apud imperitos humanitas vocabatur, quum pars servitutis esset. » Ne verrons-nous jamais dans les maximes des livres l'intérêt grossier qui fait parler les auteurs? Non, quoi qu'ils en puissent dire, quand, malgré son éclat, un pays se dépeuple, il n'est pas vrai que tout aille bien, et il ne suffit pas qu'un poète ait cent mille livres de rente pour que son siècle soit le meilleur de tous. Il faut moins regarder au repos apparent et à la tranquillité des chefs, qu'au bien-être des nations entières, et surtout des États les plus nombreux. La grêle désole quelques cantons, mais elle fait rarement disette. Les émeutes, les guerres civiles effarouchent beaucoup les chefs; mais elles ne font pas les vrais malheurs des peuples, qui peuvent même avoir du relâche, tandis qu'on dispute à qui les tyrannisera. C'est de leur état permanent que naissent leurs prospérités ou leurs calamités réelles; quand tout reste écrasé sous le joug, c'est alors que tout dépérit; c'est alors que les chefs, les détruisant à leur aise, « ubi solitudinem faciunt, pacem appellant. » Quand les tracasseries des grands agitaient le royaume de France, et que le coadjuteur de Paris portait au Parlement un poignard dans sa poche, cela n'empêchait pas que le peuple français ne vécût heureux et nombreux dans une honnête et libre aisance. Autrefois la Grèce fleurissait au sein des plus cruelles guerres; le sang y coulait à flots, et tout le pays était couvert d'hommes. Il semblait, dit Machiavel, qu'au milieu des meurtres, des proscriptions, des guerres civiles, notre république en devînt plus puissante; la vertu de ses citoyens, leurs mœurs, leur indépendance, avaient plus d'effet pour la renforcer que toutes ses dissensions n'en avaient pour l'affaiblir. Un peu d'agitation donne du ressort aux âmes, et ce qui fait vraiment prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.) — *Émile*, liv. I. — Si la guerre des rois est modérée, c'est leur paix qui est terrible, il vaut mieux être leur ennemi que leur sujet.

CHAPITRE X

DE L'ABUS DU GOUVERNEMENT ET DE SA PENTE A DÉGÉNÉRER

Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère; et, comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui, résistant à celle du prince, fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le prince opprime enfin le souverain et rompe le traité social (1). C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent enfin le corps de l'homme.

Il y a deux voies générales par lesquelles un gouvernement dégénère : savoir, quand il se resserre, ou quand l'État se dissout.

Le gouvernement se resserre quand il passe du grand nombre au petit, c'est-à-dire de la démocratie à l'aristocratie, et de l'aristocratie à la royauté. C'est là son inclinaison naturelle (*a*) (2). S'il rétrogradait du petit nombre au grand,

(1) R. *Gouvernement de Pologne.*, chap. VII. — Comme on peut voir dans le *Contrat social*, tout corps dépositaire de la puissance exécutive tend fortement et continuellement à subjuguer la puissance législative et y parvient tôt ou tard.

(*a*) La formation lente et le progrès de la république de Venise dans ses lagunes offrent un exemple notable de cette succession ; et il est bien étonnant que, depuis plus de douze cents ans, les Vénitiens semblent n'en être encore qu'au second terme, lequel commença au *Serrar di consiglio*, en 1198. Quant aux anciens ducs qu'on leur reproche, quoi qu'en puisse dire le *Squittinio della libertà veneta,* il est prouvé qu'ils n'ont point été leurs souverains.

On ne manquera pas de m'objecter la république romaine, qui suivit, dira-t-on, un progrès tout contraire, passant de la monarchie à l'aristocratie, et de l'aristocratie à la démocratie. Je suis bien éloigné d'en penser ainsi.

Le premier établissement de Romulus fut un gouvernement mixte, qui

on pourrait dire qu'il se relâche : mais ce progrès inverse est impossible.

En effet, jamais le gouvernement ne change de forme

dégénéra promptement en despotisme. Par des causes particulières, l'État périt avant le temps, comme on voit mourir un nouveau-né avant d'avoir atteint l'âge d'homme. L'expulsion des Tarquins fut la véritable époque de la naissance de la république. Mais elle ne prit pas d'abord une forme constante, parce qu'on ne fit que la moitié de l'ouvrage en n'abolissant pas le patriciat. Car, de cette manière, l'aristocratie héréditaire, qui est la pire des administrations légitimes, restant en conflit avec la démocratie, la forme du gouvernement, toujours incertaine et flottante, ne fut fixée, comme l'a prouvé Machiavel, qu'à l'établissement des tribuns; alors seulement il y eut un vrai gouvernement et une véritable démocratie. En effet, le peuple alors n'était pas seulement souverain, mais aussi magistrat et juge; le sénat n'était qu'un tribunal en sous-ordre, pour tempérer et concentrer le gouvernement; et les consuls eux-mêmes, bien que patriciens, bien que premiers magistrats, bien que généraux absolus à la guerre, n'étaient à Rome que les présidents du peuple.

Dès lors on vit aussi le gouvernement prendre sa pente naturelle et tendre fortement à l'aristocratie. Le patriciat s'abolissant comme de lui-même, l'aristocratie n'était plus dans le corps des patriciens comme elle est à Venise et à Gênes, mais dans le corps du sénat, composé de patriciens et de plébéiens, même dans le corps des tribuns quand ils commencèrent d'usurper une puissance active : car les mots ne font rien aux choses ; et quand le peuple a des chefs qui gouvernent pour lui, quelque nom que portent ces chefs, c'est toujours une aristocratie.

De l'abus de l'aristocratie naquirent les guerres civiles et le triumvirat. Sylla, Jules César, Auguste, devinrent dans le fait de véritables monarques ; et enfin, sous le despotisme de Tibère, l'État fut dissous. L'histoire romaine ne dément donc point mon principe : elle le confirme. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.) — Le *Squittinio* (La Mirandole 1612, in-4), ouvrage anonyme, attribué à divers auteurs, a été traduit en français par Amelot de la Houssaye (Ratisbonne 1677, in-12).

(2) R. 7e *Lettre de la Montagne.* — Il vous est arrivé, messieurs, ce qui arrive à tous les gouvernements semblables au vôtre. D'abord la puissance législative et la puissance exécutive qui constituent la souveraineté n'en sont pas distinctes. Le peuple souverain veut par lui-même, et par lui-même il fait ce qu'il veut. Bientôt l'incommodité de ce concours de tous à toute chose force le peuple souverain de charger quelques-uns de ses membres d'exécuter ses volontés. Ces officiers, après avoir rempli leur commission, en rendent compte, et rentrent dans la commune égalité. Peu à peu ces commissions deviennent fréquentes, enfin permanentes. Insensiblement il se forme un corps qui agit toujours. Un corps qui agit toujours ne peut pas rendre compte de chaque acte; il ne rend plus compte que des principaux; bientôt il vient à bout de n'en rendre aucun. Plus la puissance qui agit est active, plus elle énerve la puissance qui veut. La volonté d'hier est censée être aussi celle d'aujourd'hui; au lieu que l'acte d'hier ne dispense pas d'agir aujourd'hui. Enfin l'inaction de la puissance qui veut la

que quand son ressort usé le laisse trop affaibli pour pouvoir conserver la sienne(1). Or, s'il se relâchait encore en s'étendant, sa force deviendrait tout à fait nulle, et il

soumet à la puissance qui exécute: celle-ci rend peu à peu ses actions indépendantes, bientôt ses volontés; au lieu d'agir pour la puissance qui veut, elle agit sur elle. Il ne reste alors dans l'État qu'une puissance agissante, c'est l'exécutive. La puissance exécutive n'est que la force; et, où règne la seule force l'État est dissous. Voilà, comment périssent à la fin tous les États démocratiques.

R. *Polysynodie.* — Comme la démocratie tend naturellement à l'aristocratie, et l'aristocratie à la monarchie...

ARISTOTE, *Politique*, liv. VIII, chap. XL. — Un système politique, quel qu'il soit, se change dans le système qui lui est diamétralement opposé, plus ordinairement que dans le système qui lui est proche. On peut en dire autant de toutes les révolutions qu'admet Socrate quand il assure que le système lacédémonien se change en oligarchie, l'oligarchie en démagogie, et celle-ci enfin en tyrannie. Mais c'est précisément le contraire. Et l'oligarchie par exemple succède à la démagogie bien plus souvent que la monarchie.

ARISTOTE, *Politique*, liv. III, chap. X. — Si nos ancêtres se sont soumis à des rois, c'est peut-être qu'il était fort rare alors de trouver des hommes supérieurs, surtout dans des États aussi petits que ceux de ce temps-là, ou bien ils n'ont fait des rois que par pure reconnaissance, gratitude qui témoigne en faveur de nos pères. Mais quand l'État renferma plusieurs citoyens d'un mérite également distingué, on ne put souffrir plus longtemps la royauté; on chercha une forme de gouvernement où l'autorité put être commune et l'on établit la république. La corruption amena des dilapidations publiques, et créa, fort probablement, par suite de l'estime toute particulière accordée à l'argent, des oligarchies. Celles-ci se changèrent d'abord en tyrannies comme les tyrannies se changèrent bientôt en démagogies...

SPINOZA, *Tractatus politicus*, chap. VIII. — Maxima oritur difficultas in invidia. Sunt enim homines, ut diximus, natura hostes... Atque hinc fieri existimo ut imperia democratica in aristocratica et hæc tandem in monarchica mutentur...

(1) R. 9e *Lettre de la Montagne.* — Le vrai chemin de la tyrannie n'est point d'attaquer directement le bien public; ce serait réveiller tout le monde pour le défendre : mais c'est d'attaquer successivement tous ses défenseurs, et d'effrayer quiconque oserait encore aspirer à l'être. Persuadez à tous que l'intérêt public n'est celui de personne, et par cela seul la servitude est établie; car, quand chacun sera sous le joug, où sera la liberté commune? Si quiconque ose parler est écrasé dans l'instant même, où seront ceux qui voudront l'imiter? et quel sera l'organe de la généralité, quand chaque individu gardera le silence? Le gouvernement sévira donc contre les zélés, et sera juste avec les autres, jusqu'à ce qu'il puisse être injuste avec tous impunément. Alors sa justice ne sera plus qu'une économie pour ne pas dissiper sans raison son propre bien.

MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. XIII. — Un État peut changer de deux manières : ou parce que la constitution se corrige, ou parce qu'elle se corrompt. S'il a conservé ses principes et que la constitution change,

subsisterait encore moins. Il faut donc remonter et serrer le ressort à mesure qu'il cède : autrement l'État qu'il soutient tomberait en ruine.

Le cas de la dissolution de l'État peut arriver de deux manières.

Premièrement, quand le prince n'administre plus l'État selon les lois, et qu'il usurpe le pouvoir souverain (1). Alors il se fait un changement remarquable; c'est que, non pas le gouvernement, mais l'État se resserre : je veux dire que le grand État se dissout, et qu'il s'en forme un autre dans celui-là, composé seulement des membres du gouvernement, et qui n'est plus rien au reste du peuple que son maître et

c'est qu'elle se corrige; s'il a perdu ses principes quand la constitution vient à changer, c'est qu'elle se corrompt.

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. xi. — Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises et se tournent contre l'État; lorsque les principes en sont sains, les mauvaises ont l'effet des bonnes, la force du principe entraîne tout.

Il y a peu de lois qui ne soient bonnes lorsque l'État n'a point perdu ses principes et je puis bien dire ici ce que disait Épicure en parlant des richesses : Ce n'est point la liqueur qui est corrompue, c'est le vase.

(1) Aristote, *Politique*, liv. VIII, chap. vi. — Dans les aristocraties, la révolution peut venir d'abord de ce que les fonctions politiques sont le partage d'une minorité trop restreinte.

La chose la plus funeste à l'existence des républiques et des aristocraties c'est l'infraction du droit politique tel que le reconnaît la constitution même ; ce qui cause la révolution alors, c'est que pour la république l'élément démocratique et l'élément oligarchique ne se trouvent point en proportion convenable, et pour l'aristocratie que ces deux éléments et le mérite sont mal combinés.

Les formes démocratiques sont les plus solides de toutes parce que c'est la majorité qui y domine et que cette égalité dont on y jouit fait chérir la constitution qui la donne. Les riches, au contraire, quand la constitution leur assure une supériorité politique, ne cherchent qu'à satisfaire leur orgueil et leur ambition. De quelque côté du reste que penche le principe de gouvernement, il dégénère toujours grâce à l'influence des deux partis contraires qui ne pensent jamais qu'à l'excès de ces pouvoirs : la république en démagogie, et l'aristocratie en oligarchie ou bien tout au contraire...

On peut dire en général de tous les gouvernements qu'ils succombent tantôt à des causes internes de destruction, tantôt à des causes qui leur sont extérieures.

Locke, *Gouvernement civil*, chap. xviii. — Quand le pouvoir législatif est ruiné, ou dissous, la dissolution, la mort de tout le corps politique s'ensuit.

son tyran. De sorte qu'à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu; et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés, mais non pas obligés d'obéir.

Le même cas arrive aussi quand les membres du gouvernement usurpent séparément le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps; ce qui n'est pas une moindre infraction des lois, et produit encore un plus grand désordre. Alors on a, pour ainsi dire, autant de princes que de magistrats, et l'État, non moins divisé que le gouvernement, périt ou change de forme (1).

Quand l'État se dissout, l'abus du gouvernement, quel qu'il soit, prend le nom commun d'*anarchie*. En distinguant, la démocratie dégénère en *ochlocratie*, l'aristocratie en *oligarchie :* j'ajouterais que la royauté dégénère en *tyrannie;* mais ce dernier mot est équivoque et demande explication (2).

Dans le sens vulgaire, un tyran est un roi qui gouverne avec violence et sans égard à la justice et aux lois. Dans le sens précis, un tyran est un particulier qui s'arroge l'auto-

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. 1. — Le principe de la démocratie se corrompt non seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore lorsqu'on prend l'esprit d'égalité extrême et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. Pour lors le peuple, ne pouvant souffrir le pouvoir même qu'il confie, veut tout faire par lui-même, délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats et dépouiller tous les juges.

(2) ARISTOTE, *Politique*, liv. III, chap. v. — Les déviations des gouvernements sont la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démagogie pour la république. La tyrannie est une monarchie qui n'a pour objet que l'intérêt personnel du monarque; l'oligarchie n'a pour objet que l'intérêt particulier des riches, la démagogie celui des pauvres. Aucun de ces gouvernements ne songe à l'intérêt général.

Partout où le pouvoir est aux riches, majorité ou minorité, c'est une oligarchie; partout où il est aux pauvres, c'est une démagogie...

Si l'association politique n'était formée qu'en vue des richesses, la part des associés serait dans l'État en proportion directe de leurs propriétés et les partisans de l'oligarchie auraient alors pleine raison... Mais l'association politique a non seulement pour objet l'existence matérielle des associés, mais leur bonheur et leur vertu...

rité royale sans y avoir droit. C'est ainsi que les Grecs entendaient ce mot de tyran : ils le donnaient indifféremment aux bons et aux mauvais princes dont l'autorité n'était pas légitime (*a*). Ainsi *tyran* et *usurpateur* sont deux mots parfaitement synonymes.

Pour donner différents noms à différentes choses, j'appelle *tyran* l'usurpateur de l'autorité royale, et *despote* l'usurpateur du pouvoir souverain. Le tyran est celui qui s'ingère contre les lois à gouverner selon ses lois ; le despote est celui qui se met au-dessus des lois mêmes. Ainsi le tyran peut n'être pas despote, mais le despote est toujours tyran.

CHAPITRE XI

DE LA MORT DU CORPS POLITIQUE

Telle est la pente naturelle et inévitable des gouvernements les mieux constitués (1). Si Sparte et Rome ont péri, quel État peut espérer de durer toujours ? Si nous voulons former un établissement durable, ne songeons donc point à le rendre éternel. Pour réussir, il ne faut pas tenter l'impossible, ni se flatter de donner à l'ouvrage des hommes une solidité que les choses humaines ne comportent pas (2).

(*a*) « Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quæ libertate usa est. » (Corn. Nep., *in Miltiad.*) — Il est vrai qu'Aristote (*Mor. Nicom.*, lib. VIII, cap. x) distingue le tyran du roi, en ce que le premier gouverne pour sa propre utilité, et le second seulement pour l'utilité de ses sujets ; mais, outre que généralement tous les auteurs grecs ont pris le mot *tyran* dans un autre sens, comme il paraît surtout par le Hiéron de Xénophon, il s'ensuivrait de la distinction d'Aristote, que, depuis le commencement du monde, il n'aurait pas encore existé un seul roi. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Tacite, Annal., 4. — Cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt. Delecta ex his et constituta reipublicæ forma laudari facilius quam evenire, vel, si evenit, haud diuturna esse potest.

(2) R. *Lettre à Philopolis.* — Puisque vous prétendez m'attaquer par mon propre système, n'oubliez pas, je vous prie, que selon moi, la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu, et qu'il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples comme il faut des béquilles aux vieillards.

L'état de société ayant un terme extrême auquel les hommes sont les

Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance, et porte en lui-même les causes de sa destruction. Mais l'un et l'autre peuvent avoir une constitution plus ou moins robuste et propre à le conserver plus ou moins longtemps. La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature; celle de l'État est l'ouvrage de l'art. Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie, il dépend d'eux de prolonger celle de l'État aussi loin qu'il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu'il puisse avoir. Le mieux constitué finira, mais plus tard qu'un autre, si nul accident imprévu n'amène sa perte avant le temps.

Le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine (1). La puissance législative est le cœur de l'État, la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore. Un homme reste imbécile et vit : mais sitôt que le cœur a cessé ses fonctions, l'animal est mort.

Ce n'est point par les lois que l'État subsiste, c'est par le pouvoir législatif (2). La loi d'hier n'oblige pas aujourd'hui :

maîtres d'arriver plus tôt ou plus tard, il n'est pas inutile de leur montrer le danger d'aller si vite et les misères d'une condition qu'ils prennent pour la perfection de l'espèce.

R. *Projet de Constitution pour la Corse.* — Il y a dans tous les États un progrès, un développement naturel et nécessaire depuis leur naissance jusqu'à leur destruction. Pour rendre leur durée aussi longue et aussi belle qu'il est possible, il vaut mieux en marquer le terme avant qu'après. Il ne faut pas vouloir que la Corse soit tout d'un coup ce qu'elle peut être, il vaut mieux qu'elle y parvienne et qu'elle monte que d'y être à l'instant même et ne faire plus que décliner. Ce dépérissement où elle est ferait de son état de vigueur un État très faible, au lieu qu'en la disposant pour y atteindre, cet État sera dans la suite un État très bon...

(1) ALGERNON SIDNEY, *Discours sur le Gouvernement*, ch. III, section 41. — La force de la nation ne réside pas en la personne du magistrat, mais la force du magistrat réside en celle de la nation.

(2) MONTESQUIEU, *Grandeur et décadence des Romains*, chap. IV. — La tyrannie d'un prince ne met pas un État plus près de sa ruine que l'indifférence pour le bien commun n'y met une république.

Dans les États gouvernés par un prince, les divisions s'apaisent aisé-

mais le consentement tacite est présumé du silence, et le souverain est censé confirmer incessamment les lois qu'il n'abroge pas, pouvant le faire. Tout ce qu'il a déclaré vouloir une fois, il le veut toujours, à moins qu'il ne le révoque.

Pourquoi donc porte-t-on tant de respect aux anciennes lois? C'est pour cela même. On doit croire qu'il n'y a que l'excellence des volontés antiques qui les ait pu conserver si longtemps : si le souverain ne les eût reconnues constamment salutaires, il les eût mille fois révoquées. Voilà pourquoi, loin de s'affaiblir, les lois acquièrent sans cesse une force nouvelle dans tout État bien constitué; le préjugé de l'antiquité les rend chaque jour plus vénérables : au lieu que partout où les lois s'affaiblissent en vieillissant, cela prouve qu'il n'y a plus de pouvoir législatif, et que l'État ne vit plus (1).

CHAPITRE XII

COMMENT SE MAINTIENT L'AUTORITÉ SOUVERAINE

Le souverain, n'ayant d'autre force que la puissance législative, n'agit que par des lois; et les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le souverain

ment, parce qu'il a dans ses mains une puissance coercitive qui ramène les deux partis; mais dans une république elles sont plus durables, parce que le mal attaque ordinairement la puissance même qui pourrait le guérir...

Il n'y a rien de si puissant qu'une république où l'on observe les lois non pas par crainte, non pas par raison, mais par passion, comme furent Rome et Lacédémone, car pour lors il se joint à la sagesse d'un bon gouvernement toute la force que pourrait avoir une faction.

(1) R. *Gouvernement de Pologne*, chap. x. — Qui dit loi dans un État libre, dit une chose devant laquelle tout citoyen tremble... Une fois le ressort des lois usé, l'État est perdu sans ressource.

Aristote, *Politique*, liv. II, chap. v. — L'humanité doit en général chercher non ce qui est antique, mais ce qui est bon. Nos premiers pères, qu'ils soient sortis du sein de la terre ou qu'ils aient survécu à quelque catastrophe, ressemblaient probablement au vulgaire et aux ignorants de nos jours...

La conséquence nécessaire de ceci, c'est qu'à certaines époques, il faut changer certaines lois...

Mais... l'innovation serait moins utile que ne serait l'habitude de l'obéis-

ne saurait agir que quand le peuple est assemblé. Le peuple assemblé, dira-t-on, quelle chimère! C'est une chimère aujourd'hui; mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans. Les hommes ont-ils changé de nature?

Les bornes du possible, dans les choses morales, sont moins étroites que nous ne pensons : ce sont nos faiblesses, nos vices, nos préjugés, qui les rétrécissent. Les âmes basses ne croient point aux grands hommes : de vils esclaves sourient d'un air moqueur à ce mot de liberté.

Par ce qui s'est fait, considérons ce qui se peut faire; je ne parlerai pas des anciennes républiques de la Grèce; mais la république romaine était, ce me semble, un grand État, et la ville de Rome une grande ville. Le dernier cens donna dans Rome quatre cent mille citoyens portant armes, et le dernier dénombrement de l'empire plus de quatre millions de citoyens, sans compter les sujets, les étrangers, les femmes, les enfants, les esclaves.

Quelle difficulté n'imaginerait-on pas d'assembler fréquemment le peuple immense de cette capitale et de ses environs! Cependant il se passait peu de semaines que le peuple romain ne fût assemblé, et même plusieurs fois. Non seulement il exerçait les droits de la souveraineté, mais une partie de ceux du gouvernement. Il traitait certaines affaires, il jugeait certaines causes, et tout ce peuple était sur la place publique presque aussi souvent magistrat que citoyen.

En remontant aux premiers temps des nations, on trouverait que la plupart des anciens gouvernements, même monarchiques, tels que ceux des Macédoniens et des Francs,

sance... La loi, pour se faire obéir, n'a d'autre puissance que celle de l'habitude, et l'habitude ne se forme qu'avec le temps et les années, de telle sorte que changer légèrement les lois existantes pour de nouvelles, c'est affaiblir d'autant la force même de la loi.

Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. I, art. 6. *VIIIe Proposition*. — En général, les lois ne sont pas lois si elles ne sont pas inviolables... On perd la vénération aux lois quand on les voit souvent changer.

avaient de semblables conseils. Quoi qu'il en soit, ce seul fait incontestable répond à toutes les difficultés : de l'existant au possible la conséquence me paraît bonne.

CHAPITRE XIII

SUITE

Il ne suffit pas que le peuple assemblé ait une fois fixé la constitution de l'État en donnant la sanction à un corps de loi; il ne suffit pas qu'il ait établi un gouvernement perpétuel, ou qu'il ait pourvu une fois pour toutes à l'élection des magistrats. Outre les assemblées extraordinaires que des cas imprévus peuvent exiger, il faut qu'il y en ait de fixes et de périodiques que rien ne puisse abolir ni proroger, tellement qu'au jour marqué le peuple soit légitimement convoqué par la loi, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune autre convocation formelle.

Mais, hors de ces assemblées juridiques par leur seule date, toute assemblée du peuple qui n'aura pas été convoquée par les magistrats préposés à cet effet, et selon les formes prescrites, doit être tenue pour illégitime, et tout ce qui s'y fait pour nul, parce que l'ordre même de s'assembler doit émaner de la loi.

Quant aux retours plus ou moins fréquents des assemblées légitimes, ils dépendent de tant de considérations qu'on ne saurait donner là-dessus de règles précises. Seulement on peut dire en général que plus le gouvernement a de force, plus le souverain doit se montrer fréquemment (1).

(1) R. *Gouvernement de Pologne*, ch. VII. — Pour que l'administration soit forte, bonne, et marche bien à son but, toute la puissance exécutive doit être dans les mêmes mains; mais il ne suffit pas que ces mains changent, il faut qu'elles n'agissent, s'il est possible, que sous les yeux du législateur et que ce soit lui qui les guide. Voilà le vrai secret pour qu'elles n'usurpent pas son autorité...

Le moyen proposé est le seul; il est simple et ne peut manquer d'être efficace. Il est bien singulier qu'avant le *Contrat social,* où je le donne, personne ne s'en fût avisé.

Ceci, me dira-t-on, peut être bon pour une seule ville; mais que faire quand l'État en comprend plusieurs? Partagera-t-on l'autorité souveraine? ou bien doit-on la concentrer dans une seule ville et assujettir tout le reste?

Je réponds qu'on ne doit faire ni l'un ni l'autre. Premièrement, l'autorité souveraine est simple et une, et l'on ne peut la diviser sans la détruire. En second lieu, une ville, non plus qu'une nation, ne peut être légitimement sujette d'une autre, parce que l'essence du corps politique est dans l'accord de l'obéissance et de la liberté, et que ces mots de *sujet* et de *souverain* sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de citoyen.

Je réponds encore que c'est toujours un mal d'unir plusieurs villes en une seule cité, et que, voulant faire cette union, l'on ne doit pas se flatter d'en éviter les inconvénients naturels. Il ne faut point objecter l'abus des grands États à celui qui n'en veut que de petits; mais comment donner aux petits États assez de force pour résister aux grands? comme jadis les villes grecques résistèrent au grand roi, et comme plus récemment la Hollande et la Suisse ont résisté à la maison d'Autriche.

Toutefois, si l'on ne peut réduire l'État à de justes bornes, il reste encore une ressource; c'est de n'y point souffrir de capitale, de faire siéger le gouvernement alternativement dans chaque ville, et d'y rassembler aussi tour à tour les états du pays.

Peuplez également le territoire, étendez-y partout les mêmes droits, portez-y partout l'abondance et la vie; c'est ainsi que l'État deviendra tout à la fois le plus fort et le mieux gouverné qu'il soit possible. Souvenez-vous que les murs des villes ne se forment que du débris des maisons des champs. A chaque palais que je vois élever dans la capitale, je crois voir mettre en masures tout un pays (1).

(1) R. *Émile*, liv. V. — Deux États égaux en grandeur et en nombre d'hommes peuvent être fort inégaux en force; et le plus puissant des deux

CHAPITRE XIV

SUITE

A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce qu'où se trouve le représenté il n'y a plus de représentant (1). La plupart des tumultes qui

est toujours celui dont les habitants sont le plus également répandus sur le territoire : celui qui n'a pas de si grandes villes, et qui par conséquent brille moins, battra toujours l'autre. Ce sont les grandes villes qui épuisent un État et font sa faiblesse : la richesse qu'elles produisent est une richesse apparente et illusoire; c'est beaucoup d'argent et peu d'effet. On dit que la ville de Paris vaut une province au roi de France; moi je crois qu'elle lui en coûte plusieurs; que c'est à plus d'un égard que Paris est nourri par les provinces, et que la plupart de leurs revenus se versent dans cette ville et y restent, sans jamais retourner au peuple ni au roi. Il est inconcevable que, dans ce siècle de calculateurs, il n'y en ait pas un qui sache voir que la France serait beaucoup plus puissante si Paris était anéanti. Non seulement le peuple mal distribué n'est pas avantageux à l'État, mais il est plus ruineux que la dépopulation même, en ce que la dépopulation ne donne qu'un produit nul, et que la consommation mal entendue donne un produit négatif. Quand j'entends un Français et un Anglais, tout fiers de la grandeur de leurs capitales, disputer entre eux lequel de Paris ou de Londres contient le plus d'habitants, c'est pour moi comme s'ils disputaient ensemble lequel des deux peuples a l'honneur d'être le plus mal gouverné.

Étudiez un peuple hors de ses villes, ce n'est qu'ainsi que vous le connaîtrez. Ce n'est rien de voir la forme apparente d'un gouvernement, fardée par l'appareil de l'administration et par le jargon des administrateurs, si l'on n'en étudie aussi la nature par les effets qu'il produit sur le peuple et dans tous les degrés de l'administration. La différence de la forme au fond se trouvant partagée entre tous ces degrés, ce n'est qu'en les embrassant tous qu'on connaît cette différence. Dans tel pays c'est par les manœuvres des subdélégués qu'on commence à sentir l'esprit du ministère; dans tel autre il faut voir élire les membres du parlement pour juger s'il est vrai que la nation soit libre : dans quelque pays que ce soit il est impossible que qui n'a vu que les villes connaisse le gouvernement, attendu que l'esprit n'en est jamais le même pour la ville et pour la campagne. Or c'est la campagne qui fait le pays, et c'est le peuple de la campagne qui fait la nation.

(1) R. *Gouvernement de Pologne,* chap. VI. — Sitôt que la puissance législative parle, tout rentre dans l'égalité, toute autorité se tait devant elle, sa voix est la voix de Dieu sur la terre.

s'élevèrent à Rome dans les comices vinrent d'avoir ignoré ou négligé cette règle. Les consuls alors n'étaient que les présidents du peuple; les tribuns de simples orateurs (a): le sénat n'était rien du tout.

Ces intervalles de suspension où le prince reconnaît ou doit reconnaître un supérieur actuel, lui ont toujours été redoutables; et ces assemblées du peuple, qui sont l'égide du corps politique et le frein du gouvernement, ont été de tout temps l'horreur des chefs : aussi n'épargnent-ils jamais ni soins, ni objections, ni difficultés, ni promesses, pour en rebuter les citoyens. Quand ceux-ci sont avares, lâches, pusillanimes, plus amoureux du repos que de la liberté, ils ne tiennent pas longtemps contre les efforts redoublés du gouvernement : c'est ainsi que, la force résistante augmentant sans cesse, l'autorité souveraine s'évanouit à la fin, et que la plupart des cités tombent et périssent avant le temps.

Mais entre l'autorité souveraine et le gouvernement arbitraire il s'introduit quelquefois un pouvoir moyen dont il faut parler.

CHAPITRE XV

DES DÉPUTÉS OU REPRÉSENTANTS

Sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'État est déjà près de sa ruine. Faut-il marcher au combat, ils payent des troupes et restent chez eux; faut-il aller au conseil, ils nomment des députés et restent chez eux. A force de paresse et d'argent,

(a) A peu près selon le sens qu'on donne à ce nom dans le parlement d'Angleterre. La ressemblance de ces emplois eût mis en conflit les consuls et les tribuns, quand même toute juridiction eût été suspendue. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie, et des représentants pour la vendre.

C'est le tracas du commerce et des arts, c'est l'avide intérêt du gain, c'est la mollesse et l'amour des commodités, qui changent les services personnels en argent. On cède une partie de son profit pour l'augmenter à son aise. Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers. Ce mot de *finance* est un mot d'esclave, il est inconnu dans la cité. Dans un pays vraiment libre, les citoyens font tout avec leurs bras, et rien avec de l'argent; loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils payeraient pour les remplir eux-mêmes. Je suis bien loin des idées communes; je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes.

Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers. Dans une cité bien conduite chacun vole aux assemblées; sous un mauvais gouvernement nul n'aime à faire un pas pour s'y rendre, parce que nul ne prend intérêt à ce qui s'y fait, qu'on prévoit que la volonté générale n'y dominera pas, et qu'enfin les soins domestiques absorbent tout. Les bonnes lois en font faire de meilleures, les mauvaises en amènent de pires. Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État : *Que m'importe?* on doit compter que l'État est perdu.

L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États, les conquêtes, l'abus du gouvernement, ont fait imaginer la voie des députés ou représentants du peuple dans les assemblées de la nation. C'est ce qu'en certain pays on ose appeler le tiers état. Ainsi l'intérêt particulier de deux ordres est mis au premier et second rang; l'intérêt public n'est qu'au troisième.

La souveraineté ne peut être représentée, par la même

raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement (1) : sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde.

L'idée des représentants est moderne : elle nous vient du gouvernement féodal, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en déshonneur. Dans les anciennes républiques, et même dans les monarchies, jamais le peuple n'eut des représentants; on ne connaissait pas ce mot-là. Il est très singulier qu'à Rome, où les tribuns étaient si sacrés, on n'ait pas même imaginé qu'ils pussent usurper les fonctions du peuple, et qu'au milieu d'une si grande multitude ils n'aient jamais tenté de passer de leur chef un seul plébiscite. Qu'on juge cependant de l'embarras que causait quelquefois la foule, par ce qui arriva du temps des Gracques, où une partie des citoyens donnait son suffrage de dessus les toits.

Où le droit et la liberté sont toutes choses, les inconvénients ne sont rien. Chez ce sage peuple tout était mis à

(1) R. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, chap. VII. — Un des plus grands inconvénients des grands États, celui de tous qui rend la liberté plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même et ne peut agir que par députation. Cela a son mal et son bien, mais le mal l'emporte. Le législateur en corps est impossible à corrompre, mais facile à tromper. Les représentants sont difficiles à tromper, mais aisément corrompus, et il arrive rarement qu'ils ne le soient pas. Vous avez sous les yeux l'exemple du Parlement d'Angleterre, et par le *Liberum veto*, celui de votre propre nation.

sa juste mesure : il laissait faire à ses licteurs ce que ses tribuns n'eussent osé faire; il ne craignait pas que ses licteurs voulussent le représenter.

Pour expliquer cependant comment les tribuns le représentaient quelquefois, il suffit de concevoir comment le gouvernement représente le souverain. La loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que, dans la puissance législative, le peuple ne peut être représenté; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi. Ceci fait voir qu'en examinant bien les choses on trouverait que très peu de nations ont des lois. Quoi qu'il en soit, il est sûr que les tribuns, n'ayant aucune partie du pouvoir exécutif, ne purent jamais représenter le peuple romain par les droits de leurs charges, mais seulement en usurpant sur ceux du sénat.

Chez les Grecs, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même; il était sans cesse assemblé sur la place. Il habitait un climat doux; il n'était point avide; des esclaves faisaient ses travaux; sa grande affaire était sa liberté. N'ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits? Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins (*a*) : six mois de l'année la place publique n'est pas tenable; vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air (1); vous donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misère.

Quoi! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce

(*a*) Adopter dans les pays froids le luxe et la mollesse des Orientaux, c'est vouloir se donner leurs chaînes; c'est s'y soumettre encore plus nécessairement qu'eux. (Note du *Contrat social,* édition de 1762.)

(1) R. *Essai sur la formation des langues*, chap. XX. — Il y a des langues favorables à la liberté, ce sont les langues sonores, prosodiques, harmonieuses, dont on distingue le discours de fort loin. Les autres sont faites pour le bourdonnement des divans.

qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité.

Je n'entends point par tout cela qu'il faille avoir des esclaves, ni que le droit d'esclavage soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire : je dis seulement les raisons pourquoi les peuples modernes qui se croient libres ont des représentants, et pourquoi les peuples anciens n'en avaient pas. Quoi qu'il en soit, à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre; il n'est plus (1).

Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits, si la cité n'est très petite. Mais si elle est très petite, elle sera subjuguée (2)? Non. Je ferai voir ci-après (*a*) comment on peut réunir la puissance exté-

(*a*) C'est ce que je m'étais proposé de faire dans la suite de cet ouvrage; lorsqu'en traitant des relations externes j'en serais venu aux confédérations. Matière toute neuve, et où les principes sont encore à établir. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. ***Lettre à M. de Bastide*** (16 juin 1760). Quand vous ferez imprimer la ***Paix perpétuelle*** vous voudrez bien, monsieur, ne pas oublier de m'envoyer les épreuves... Il y a une note où je dis que dans vingt ans les Anglais auront perdu leur liberté, je crois qu'il faut mettre ***le reste de leur liberté***, car il y en a d'assez sots pour croire qu'ils l'ont encore.

(2) MACHIAVEL, ***Discours sur Tite-Live***, liv. II, chap. XIX. — Une petite république ne peut se flatter de demeurer tranquille et de jouir paisiblement de sa liberté. En effet, si elle n'attaque pas ses voisins, elle sera attaquée par eux... Quand même elle n'aurait pas d'ennemis étrangers, elle en verrait naître dans son sein, car c'est un malheur inévitable pour toutes les grandes cités.

Il faut se décider à s'agrandir ou par des lignes ou par les moyens employés par les Romains...

rieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit État (1).

(1) D'Antraigues, député à l'Assemblée nationale de 1789, La note qui suit termine sa brochure publiée en 1790, à Lausanne, où il venait d'émigrer, sous ce titre : *Quelle est la situation de l'Assemblée nationale?* (in-8 de 60 pages).

Jean-Jacques Rousseau avait eu la volonté d'établir, dans un ouvrage qu'il destinait à éclaircir quelques chapitres du *Contrat social*, par quels moyens de petits États pouvaient exister à côté des grandes puissances, en formant des confédérations. Il n'a pas terminé cet ouvrage, mais il en avait tracé le plan, posé les bases, et placé, à côté des seize chapitres de cet écrit, quelques-unes de ses idées qu'il comptait développer dans le corps de l'ouvrage. Ce manuscrit de trente-deux pages, entièrement écrit de sa main, me fut remis par lui-même, et il m'autorisa à en faire, dans le courant de ma vie, l'*usage que je croirais utile*.

Au mois de juillet 1789, relisant cet écrit et frappé des idées sublimes du génie qui l'avait composé, je crus (j'étais encore dans le délire de l'espérance) qu'il pouvait être infiniment utile à mon pays et je me déterminai à le publier.

J'eus le bonheur, avant de le livrer à l'impression, de consulter le meilleur de mes amis, que son expérience éclairait sur les dangers qui nous entouraient et dont la cruelle prévoyance devinait quel usage funeste on ferait des écrits du grand homme dont je voulais publier les nouvelles idées. Il me prédit que les idées salutaires qu'il offrait seraient méprisées, mais que ce que ce nouvel écrit pouvait contenir d'impraticable, de dangereux, pour une monarchie, serait précisément ce que l'on voudrait réaliser, et que de coupables ambitions s'étaieraient de cette grande autorité pour saper et peut-être détruire l'autorité royale.

Combien je murmurai de ces réflexions ! combien elles m'affligeaient ! Je respectai l'ascendant de l'amitié unie à l'expérience et je me soumis. Ah ! que j'ai bien reçu le prix de cette déférence ! Grand Dieu, que n'auraient-ils pas fait de cet écrit ? Comme ils l'auraient souillé, ceux qui, dédaignant d'étudier les écrits de ce grand homme, ont dénaturé et avili ses principes, ceux qui n'ont pas vu que le *Contrat social*, ouvrage isolé et abstrait, n'est applicable à aucun peuple de l'univers; ceux qui n'ont pas vu que ce même J.-J. Rousseau, forcé d'appliquer ces préceptes à un peuple existant en corps de nation depuis des siècles, pliant aussitôt ses principes aux anciennes institutions de ce peuple, ménageait tous les préjugés trop enracinés, pour être détruits sans déchirements; qui disait, après avoir tracé le tableau le plus déplorable de la constitution dégénérée de la Pologne : « Corrigez, s'il se peut, les abus de votre constitution, mais ne méprisez pas celle qui vous a fait ce que vous êtes. » Quel parti d'aussi mauvais disciples d'un si grand homme auraient tiré de l'écrit que son amitié m'avait confié, *s'il pouvait être utile !*

Cet écrit, que la sagesse d'autrui m'a préservé de publier, *ne le sera jamais :* j'ai trop bien vu et de trop près le danger qui en résulterait pour ma patrie. Après l'avoir communiqué à l'un des plus véritables amis de J.-J. Rousseau, qui habite près du lieu où je suis, il n'existera plus que dans nos souvenirs. — Voir l'appendice : *Rousseau et le système fédératif.*

CHAPITRE XVI

QUE L'INSTITUTION DU GOUVERNEMENT N'EST POINT UN CONTRAT

Le pouvoir législatif une fois bien établi, il s'agit d'établir de même le pouvoir exécutif; car ce dernier, qui n'opère que par des actes particuliers, n'étant pas de l'essence de l'autre, en est naturellement séparé. S'il était possible que le souverain, considéré comme tel, eût la puissance exécutive, le droit et le fait seraient tellement confondus, qu'on ne saurait plus ce qui est loi et ce qui ne l'est pas; et le corps politique, ainsi dénaturé, serait bientôt en proie à la violence contre laquelle il fut institué.

Les citoyens étant tous égaux par le contrat social, ce que tous doivent faire, tous peuvent le prescrire, au lieu que nul n'a droit d'exiger qu'un autre fasse ce qu'il ne fait pas lui-même. Or c'est proprement ce droit, indispensable pour faire vivre et mouvoir le corps politique, que le souverain donne au prince en instituant le gouvernement.

Plusieurs ont prétendu que l'acte de cet établissement était un contrat entre le peuple et les chefs qu'il se donne, contrat par lequel on stipulait entre les deux parties des conditions sous lesquelles l'une s'obligeait à commander et l'autre à obéir. On conviendra, je m'assure, que voilà une étrange manière de contracter. Mais voyons si cette opinion est soutenable (1).

Premièrement, l'autorité suprême ne peut pas plus se

(1) SPINOZA, *Tractatus politicus*, chap. VI. *De monarchia.* — Quum autem solitudinis metus omnibus hominibus insit, quia nemo in solitudine vires habet ut sese defendere et quæ ad vitam necessaria sunt comparare possit, sequitur statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse ut homines eumdem unquam penitus dissolvant.

Ex discordiis igitur et seditionibus quæ in civitate sæpe concitantur nunquam fit ut cives civitatem dissolvant (ut in reliquis societatibus sæpe

modifier que s'aliéner; la limiter, c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le souverain se donne un supérieur; s'obliger d'obéir à un maître, c'est se remettre en pleine liberté.

De plus, il est évident que ce contrat du peuple avec telles ou telles personnes serait un acte particulier; d'où il suit que ce contrat ne saurait être une loi ni un acte de souveraineté, et que par conséquent il serait illégitime.

On voit encore que les parties contractantes seraient entre elles sous la seule loi de nature et sans aucun garant de leurs engagements réciproques, ce qui répugne de toutes manières à l'état civil : celui qui a la force en main étant toujours le maître de l'exécution, autant vaudrait donner le nom de contrat à l'acte d'un homme qui dirait à un autre : « Je vous donne tout mon bien, à condition que vous m'en rendrez ce qu'il vous plaira. »

Il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association : celui-là seul en exclut un autre. On ne saurait imaginer aucun contrat public qui ne fût une violation du premier.

CHAPITRE XVII

DE L'INSTITUTION DU GOUVERNEMENT

Sous quelle idée faut-il donc concevoir l'acte par lequel le gouvernement est institué? Je remarquerai d'abord que

evenit), sed ut ejusdem formam in aliam mutent : si nimirum contentiones sedari nequeunt servata civitatis facie...

Quod si cum humana natura ita comparatum esset, ut homines id quod maxime utile est maxime cuperent nulla esset opus arte ad concordiam et fidem. Sed quia longe aliter cum natura humana constitutum esse constat imperium necessario ita instituendum est ut omnes tam qui regunt, quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quid communis salutis interest, hoc est ut omnes sponte vel vi, vel necessitate coacti sint ex rationis præscripto vivere, quod fit si imperii res ita ordinentur ut nihil quod ad communem salutem spectat ullius fidei absolute committatur...

cet acte est complexe, ou composé de deux autres, savoir : l'établissement de la loi et l'exécution de la loi.

Par le premier, le souverain statue qu'il y aura un corps de gouvernement établi sous telle ou telle forme; et il est clair que cet acte est une loi.

Par le second, le peuple nomme les chefs qui seront chargés du gouvernement établi. Or cette nomination, étant un acte particulier, n'est pas une seconde loi, mais seulement une suite de la première et une fonction du gouvernement (1).

La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de gouvernement avant que le gouvernement existe, et

(1) Burlamaqui, *Principes du droit politique,* chap. ii. — 1° La première convention est celle par laquelle chacun s'engage avec tous les autres à se joindre ensemble pour toujours en un seul corps et à régler d'un commun consentement ce qui regarde leur conservation et leur sûreté commune; ceux qui n'entrent point dans ce premier engagement demeurent hors de la société naissante;

2° Il faut ensuite faire une ordonnance qui établisse la forme du gouvernement, sans cela on ne saurait prendre aucunes mesures fixes pour travailler utilement et de concert à la sûreté et au bien commun;

3° Enfin, la forme du gouvernement étant réglée, il doit y avoir encore une autre convention par laquelle, après avoir choisi une ou plusieurs personnes à qui l'on confère le pouvoir de gouverner, ceux qui sont revêtus de cette autorité suprême s'engagent à veiller avec soin à la sûreté et à l'utilité commune et les autres lui promettent une fidèle obéissance. Cette dernière convention renferme une soumission des forces et des volontés de chacun à la volonté du chef de la société, autant du moins que le demande le bien commun. C'est ainsi que se forme un État régulier et un gouvernement parfait.

Cependant, tous les politiques n'expliquent pas la formation des États comme nous venons de le faire. Il y en a qui prétendent que les États se forment par une seule convention des sujets les uns avec les autres et par laquelle chacun s'engage envers tous les autres à ne pas résister à la volonté du souverain, à la condition que, de leur côté, tous les autres se soumettent au même engagement, mais ils prétendent qu'il n'y a aucune convention entre le souverain et les sujets.

L'on sent assez pourquoi ces politiques expliquent la chose de cette manière. Leur but est de donner aux souverains une autorité arbitraire et sans bornes et d'ôter aux sujets tous les moyens de se soustraire à cette autorité sous quelque prétexte que ce soit et quelque usage que les souverains en puissent faire. Pour cela, il fallait nécessairement dégager les rois du lien de toute convention entre eux et leurs sujets, ce qui est sans contredit la chose la plus capable de limiter leur pouvoir.

comment le peuple, qui n'est que souverain ou sujet, peut devenir prince ou magistrat dans certaines circonstances.

C'est encore ici que se découvre une de ces étonnantes propriétés du corps politique, par lesquelles il concilie des opérations contradictoires en apparence ; car celle-ci se fait par une conversion subite de la souveraineté en démocratie, en sorte que, sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les citoyens, devenus magistrats, passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l'exécution (1).

(1) Hobbes, *De Cive*, chap. vii. — Ceux qui se sont assemblés pour former une société civile ont dès lors commencé une ***démocratie***, car en ce qu'ils se sont assemblés de leur bon gré, on suppose qu'ils se sont obligés à consentir à ce qui serait résolu par le plus grand nombre, ce qui est proprement le gouvernement populaire, tandis que l'assemblée subsiste ou qu'on assigne le temps et le lieu pour la convoquer.

...Car si cela n'est déterminé, les particuliers ne sauraient où se rencontrer et ils se diviseraient en diverses factions...

La démocratie n'est pas établie par des conventions que chaque particulier fasse avec le peuple, mais par des pactes réciproques qu'on fait les uns avec les autres. Il appert du premier en ce que, pour faire un accord, il faut qu'il y ait préalablement des personnes avec qui l'on traite; or, avant que la société civile soit formée, le peuple ne subsiste pas encore en qualité d'une certaine personne, mais comme une multitude détachée, de sorte qu'en cet état le particulier n'a pas pu traiter avec le peuple. Mais, après que la société est établie, ce serait en vain que les particuliers traiteraient avec l'État, parce qu'on suppose que la volonté du peuple enferme celle du simple sujet qui a résigné tous ses intérêts au public, et que le peuple demeure effectivement libre, ayant le pouvoir de se dégager quand il lui plaît de toutes ses obligations passées.

La monarchie tire son origine, de même que l'aristocratie, de la puissance du peuple qui résigne son droit, c'est-à-dire l'autorité souveraine, à un seul homme. En laquelle transaction, il faut s'imaginer qu'on propose un certain personnage, célèbre et remarquable par-dessus tous les autres auquel le peuple donne tout son droit, à la pluralité des suffrages; de sorte que comme cela il peut légitimement faire tout ce que le peuple pouvait entreprendre auparavant. Et, cette élection étant conclue, le peuple cesse d'être une personne publique et devient une multitude confuse, d'autant qu'il ne formait un corps régulier qu'en vertu de cette souveraineté dont il est dessaisi.

La royauté est différente de l'aristocratie et du gouvernement populaire en ce que ces deux dernières sortes ne demandent que certain temps et certain lieu où l'on prenne des résolutions publiques, c'est-à-dire où l'on exerce actuellement la puissance souveraine; mais la royauté délibère et conclut en tout temps et en tous lieux sans jamais interrompre le cours de sa charge.

Ce changement de relation n'est point une subtilité de spéculation sans exemple dans la pratique : il a lieu tous les jours dans le parlement d'Angleterre, où la chambre basse, en certaines occasions, se tourne en grand comité, pour mieux discuter les affaires, et devient ainsi simple commission, de cour souveraine qu'elle était l'instant précédent; en telle sorte qu'elle se fait ensuite rapport à elle-même, comme chambre des communes, de ce qu'elle vient de régler en grand comité, et délibère de nouveau sous un titre de ce qu'elle a déjà résolu sous un autre.

Tel est l'avantage propre au gouvernement démocratique, de pouvoir être établi dans le fait par un simple acte de la volonté générale. Après quoi ce gouvernement provisionnel reste en possession, si telle est la forme adoptée, ou établit au nom du souverain le gouvernement prescrit par la loi; et tout se trouve ainsi dans la règle. Il n'est pas possible d'instituer le gouvernement d'aucune autre manière légitime et sans renoncer aux principes ci-devant établis.

CHAPITRE XVIII

MOYEN DE PRÉVENIR LES USURPATIONS DU GOUVERNEMENT

De ces éclaircissements il résulte, en confirmation du chapitre XVI, que l'acte qui institue le gouvernement n'est point un contrat, mais une loi; que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers; qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît; qu'il n'est point question pour eux de contracter, mais d'obéir; et qu'en se chargeant des fonctions que l'État leur impose ils ne font que remplir leur devoir de citoyens, sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditions.

Quand donc il arrive que le peuple institue un gouver-

nement héréditaire, soit monarchique dans une famille, soit aristocratique dans un ordre de citoyens, ce n'est point un engagement qu'il prend : c'est une forme provisionnelle qu'il donne à l'administration, jusqu'à ce qui lui plaise d'en ordonner autrement (1).

Il est vrai que ces changements sont toujours dangereux, et qu'il ne faut jamais toucher au gouvernement établi que lorsqu'il devient incompatible avec le bien public; mais cette circonspection est une maxime de politique et non pas une règle de droit, et l'État n'est pas plus tenu de laisser l'autorité civile à ses chefs que l'autorité militaire à ses généraux (2).

Il est vrai encore qu'on ne saurait, en pareil cas, observer avec trop de soin toutes les formalités requises pour distinguer un acte régulier et légitime d'un tumulte séditieux, et la volonté de tout un peuple des clameurs d'une faction. C'est ici surtout qu'il ne faut donner au cas odieux que ce qu'on ne peut lui refuser dans toute la rigueur du droit; et c'est aussi de cette obligation que le prince tire un grand avantage pour conserver sa puissance malgré le peuple, sans qu'on puisse dire qu'il l'ait usurpée; car, en paraissant n'user que de ses droits, il lui est fort aisé de les étendre, et d'empêcher, sous le prétexte du repos public, les assemblées destinées à rétablir le bon ordre; de sorte qu'il se prévaut d'un silence qu'il empêche de rompre, ou des irrégularités qu'il fait commettre, pour supposer en sa

(1) ALGERNON SYDNEY, *Discours sur le Gouvernement.* — Il n'appartient qu'à ceux qui donnent l'être à une puissance qui ne subsistait point auparavant de juger si on l'emploie pour les rendre heureux ou malheureux.

(2) ALGERNON SYDNEY, *Discours sur le Gouvernement*, ch. II, section 7. — Quand même il y aurait une règle dont il ne serait jamais permis de s'écarter, il faudrait toujours qu'il y eût une puissance qui fût en droit de juger à qui on doit appliquer cette règle.

R. *Lettre à Philopolis.* — Ce qui concourt au bien général peut être un mal particulier dont il est permis de se délivrer quand il est possible. Car si ce mal tant qu'on le supporte est utile au tout, le bien contraire qu'on s'efforce de lui substituer ne lui sera pas moins utile sitôt qu'il aura lieu.

faveur l'aveu de ceux que la crainte fait taire, et pour punir ceux qui osent parler. C'est ainsi que les décemvirs, ayant d'abord été élus pour un an, puis continués pour une autre année, tentèrent de retenir à perpétuité leur pouvoir en ne permettant plus aux comices de s'assembler; et c'est par ce facile moyen que tous les gouvernements du monde, une fois revêtus de la force publique, usurpent tôt ou tard l'autorité souveraine.

Les assemblées périodiques dont j'ai parlé ci-devant sont propres à prévenir ou différer ce malheur, surtout quand elles n'ont pas besoin de convocation formelle; car alors le prince ne saurait les empêcher sans se déclarer ouvertement infracteur des lois et ennemi de l'État (1).

L'ouverture de ces assemblées, qui n'ont pour objet que le maintien du traité social, doit toujours se faire par deux propositions qu'on ne puisse jamais supprimer, et qui passent séparément par les suffrages.

La première : « S'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement. »

La seconde : « S'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés. »

Je suppose ici ce que je crois avoir démontré, savoir : qu'il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social; car si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu. Grotius pense même que chacun peut renoncer à l'État dont il est membre (2), et reprendre sa liberté natu-

(1) SPINOZA, *Tractatus Politicus*, chap. VIII. — Necesse est, ut aliquando aliquid accedat quo imperium ad suum principium quo stabiliri incepit, redigatur.

(2) GROTIUS, *Du Droit de la guerre et de la paix*, liv. II, chap. V. — On demande s'il est permis aux citoyens de sortir de l'État sans permission. Nous savons qu'il y a des peuples chez qui cela est défendu comme en Moscovie... Que l'on ne puisse sortir de l'État en troupes, cela paraît assez par le but de la société civile, laquelle ne saurait subsister si on accorde une telle permission... mais il semble que l'on doive juger tout autrement de la

relle et ses biens en sortant du pays (*a*). Or il serait absurde que tous les citoyens réunis ne pussent pas ce que peut séparément chacun d'eux (1).

sortie d'une personne seule... Le jurisconsulte Tryphonin dit *qu'il est libre à chacun de choisir l'État dont il veut être membre*. Les Romains ne forçaient personne à demeurer dans leur État et Cicéron loue fort cette maxime; il dit que *chacun doit être maître de retenir son droit et d'y renoncer, et que c'est là le plus ferme fondement de la liberté.*

Il y a pourtant ici une règle à suivre et qui est prescrite par l'équité naturelle, c'est qu'on ne doit pas sortir de la société... lorsque l'État est fort endetté, à moins qu'on ne veuille, avant que de quitter le pays, payer sa quote-part des dettes, ou quand le souverain s'est engagé dans une guerre, comptant sur le nombre des citoyens, surtout si l'on est à la veille d'un siège, à moins que le citoyen qui veut se retirer ailleurs n'ait quelque autre personne pour mettre à sa place, et qui soit aussi capable que lui de concourir à la défense de l'État.

Hors ces cas-là, il y a présomption que les peuples laissent à chacun la liberté de sortir de l'Etat.

(*a*) Bien entendu qu'on ne quitte point pour éluder son devoir et se dispenser de servir sa patrie au moment qu'elle a besoin de nous. La fuite alors serait criminelle et punissable, ce ne serait plus retraite, mais désertion. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. *Émile*, liv. V. — Par un droit que rien ne peut abroger, chaque homme, en devenant majeur et maître de lui-même, devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté en quittant le pays dans lequel elle est établie. Ce n'est que par le séjour qu'il y fait après l'âge de raison qu'il est censé confirmer tacitement l'engagement qu'ont pris ses ancêtres. Il acquiert le droit de renoncer à sa patrie comme à la succession de son père, encore le lieu de la naissance étant un don de la nature, cède-t-on du sien en y renonçant. Par le droit rigoureux, chaque homme reste libre à ses risques en quelque lieu qu'il naisse, à moins qu'il ne se soumette volontairement aux lois pour acquérir le droit d'en être protégé.

LIVRE IV

CHAPITRE PREMIER

QUE LA VOLONTÉ GÉNÉRALE EST INDESTRUCTIBLE

Tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté qui se rapporte à la commune conservation et au bien-être général. Alors tous les ressorts de l'État sont vigoureux et simples, ses maximes sont claires et lumineuses; il n'a point d'intérêts embrouillés, contradictoires; le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être aperçu. La paix, l'union, l'égalité, sont ennemies des subtilités politiques. Les hommes droits et simples sont difficiles à tromper à cause de leur simplicité : les leurres, les prétextes raffinés ne leur en imposent point, ils ne sont pas même assez fins pour être dupes. Quand on voit chez le plus heureux peuple du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'État sous un chêne, et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystère (1)?

Un État ainsi gouverné a besoin de très peu de lois;

(1) ARISTOTE, *Politique*, liv. III, chap. VI. — C'est un grand problème de savoir à qui doit appartenir la souveraineté dans l'État... L'embarras est, ce semble, égal de toutes parts...

Attribuer la souveraineté à la multitude plutôt qu'aux hommes distingués qui sont toujours en minorité peut sembler une solution équitable et vraie de la question, quoiqu'elle ne tranche pas encore toutes les difficultés. On peut admettre en effet que la majorité, dont chaque membre,

et, à mesure qu'il devient nécessaire d'en promulguer de nouvelles, cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui.

Ce qui trompe les raisonneurs, c'est que, ne voyant que des États mal constitués dès leur origine, ils sont frappés de l'impossibilité d'y maintenir une semblable police. Ils rient d'imaginer toutes les sottises qu'un fourbe adroit, un parleur insinuant pourrait persuader au peuple de Paris ou de Londres. Ils ne savent pas que Cromwell eût été mis aux sonnettes par le peuple de Berne, et le duc de Beaufort à la discipline par les Genevois (1).

Mais quand le nœud social commence à se relâcher et

pris à part, n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, sinon individuellement du moins en masse, comme un repas à frais communs est plus splendide que le repas dont un seul fait la dépense. Dans cette multitude, chaque individu a sa part de vertu, de sagesse, et tous, en se rassemblant, forment, on peut dire, un seul homme ayant des mains, des pieds, des sens innombrables, un moral et une intelligence en proportion...

Je comprends, par la masse des citoyens, tous les hommes d'une fortune et d'un mérite ordinaires...

Quand ils sont assemblés, leur masse sent toujours les choses avec une intelligence suffisante... Mais les individus pris isolément n'en sont pas moins incapables de juger...

L'élection des magistrats remise à la multitude peut être attaquée de la même manière. Ceux-là seuls qui savent faire la chose, dira-t-on, ont assez de lumières pour choisir... Les individus isolés jugeront moins bien que les savants, j'en conviens ; mais tous réunis, ou ils vaudront mieux ou ils ne vaudront pas moins.

La souveraineté doit appartenir aux lois fondées sur la raison, et le magistrat, unique ou multiple, ne doit être souverain que là où la loi n'a pu rien disposer par l'impossibilité de préciser tous les détails dans les règlements généraux.

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. IV, chap. v. — C'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation... la vertu est un renoncement à soi-même qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu l'amour des lois et de la patrie... le gouvernement est comme toutes les choses du monde, pour le conserver, il faut l'aimer.

(1) Machiavel, *Le Prince*, chap. v. — Quiconque devient maître d'une

l'État à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés influer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants : l'unanimité ne règne plus dans les voix; la volonté générale n'est plus la volonté de tous; il s'élève des contradictions (1), des débats; et le meilleur avis ne passe point sans disputes.

Enfin, quand l'État, près de sa ruine, ne subsiste plus que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette; tous, guidés par des motifs secrets, n'opinent pas plus comme citoyens que si l'État n'eût jamais existé; et l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier (2).

ville accoutumée à jouir de la liberté et qui ne la détruit pas doit s'attendre à être détruit par elle. Dans toutes ses révoltes, elle a toujours le cri de liberté pour ralliement et pour refuge, et ses anciennes institutions que ni la longueur du temps ni les bienfaits ne peuvent effacer, quoi qu'on fasse, quelques précautions que l'on prenne, si on ne divise les habitants et qu'on ne les disperse, ce nom de liberté ne sort jamais de leur cœur et de leur mémoire, non plus que leurs anciennes institutions, mais tous y recourent aussitôt à la moindre occasion. Voyez ce qu'a fait Pise après tant d'années passées sous le joug des Florentins.

(1) Platon, *La République*, liv. IV. — Voici donc les plus justes bornes que nos magistrats puissent donner à l'accroissement de leur État et de leur territoire, après lesquelles ils ne doivent plus chercher à s'étendre davantage. — Quelles sont ces bornes? C'est, à ce que je crois, de le laisser s'agrandir autant qu'il le pourra sans cesser d'être un et jamais au delà. — Fort bien. — Ainsi nous prescrirons encore à nos magistrats de faire en sorte que l'État ne paraisse ni grand ni petit, mais tienne un juste milieu et soit toujours un...

Dans un État tout dépend du commencement. S'il a bien commencé, il va toujours en s'agrandissant, comme le cercle...

Le mépris des lois s'y glisse (dans l'État) facilement sans qu'on s'en aperçoive. En effet, il ne fait au commencement que s'insinuer peu à peu et se couler doucement dans les mœurs et dans les usages. Il va ensuite toujours en augmentant et se glisse dans les rapports qu'ont entre eux les membres de la société; de là il s'avance jusqu'aux lois et aux principes du gouvernement, qu'il attaque, mon cher Socrate, avec la dernière insolence, et il finit par la ruine des États et des particuliers...

(2) R. 5[e] *Lettre de la Montagne*. — Les chefs des républiques aiment extrêmement à employer le langage des monarchies. A la faveur de termes

S'ensuit-il de là que la volonté générale soit anéantie ou corrompue? Non : elle est toujours constante, inaltérable et pure; mais elle est subordonnée à d'autres qui l'emportent sur elle. Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait; mais sa part du mal public ne lui paraît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt, tout aussi fortement qu'aucun autre. Même en vendant son suffrage à prix d'argent, il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude. La faute qu'il commet est de changer l'état de la question et de répondre autre chose que ce qu'on lui demande, en sorte qu'au lieu de dire, par un suffrage : « Il est avantageux à l'État, » il dit : « Il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe. » Ainsi la loi de l'ordre public dans les assemblées n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale que de faire qu'elle soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours.

J'aurais ici bien des réflexions à faire sur le simple droit de voter dans tout acte de souveraineté, droit que rien ne peut ôter aux citoyens; et sur celui d'opiner, de proposer, de diviser, de discuter, que le gouvernement a toujours grand soin de ne laisser qu'à ses membres; mais cette importante matière demanderait un traité à part, et je ne puis tout dire dans celui-ci (1).

CHAPITRE II

DES SUFFRAGES

On voit, par le chapitre précédent, que la manière dont se traitent les affaires générales peut donner un indice assez

qui semblent consacrés, ils savent amener peu à peu les choses que ces mots signifient.

(1) R. 7ᵉ *Lettre de la Montagne* (note). — Dans un État qui se gouverne en république, et où l'on parle la langue française, il faudrait se faire un

sûr de l'état actuel des mœurs et de la santé du corps politique. Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État.

Ceci paraît moins évident quand deux ou plusieurs ordres entrent dans sa constitution, comme à Rome les patriciens et les plébéiens, dont les querelles troublèrent souvent les comices, même dans les plus beaux temps de la république; mais cette exception est plus apparente que réelle; car alors, par le vice inhérent au corps politique, on a pour ainsi dire deux États en un: ce qui n'est pas vrai des deux ensemble est vrai de chacun séparément. Et en effet, dans les temps même les plus orageux, les plébiscites du peuple, quand le sénat ne s'en mêlait pas, passaient toujours tranquillement et à la grande pluralité des suffrages : les citoyens n'ayant qu'un intérêt, le peuple n'avait qu'une volonté.

A l'autre extrémité du cercle, l'unanimité revient : c'est quand les citoyens, tombés dans la servitude, n'ont plus ni liberté ni volonté. Alors la crainte et la flatterie changent en acclamations les suffrages; on ne délibère plus, on adore ou l'on maudit. Telle était la vile manière d'opiner du sénat sous les empereurs. Quelquefois cela se faisait avec des

langage à part pour le gouvernement. Par exemple, *délibérer*, *opiner*, *voter*, sont trois choses très différentes, et que les Français ne distinguent pas assez. *Délibérer*, c'est peser le pour et le contre; *opiner*, c'est dire son avis et le motiver; *voter*, c'est donner son suffrage quand il ne reste plus qu'à recueillir les voix. On met d'abord la matière en délibération : au premier tour on opine, on vote au dernier. Les tribunaux ont partout à peu près les mêmes formes; mais comme, dans les monarchies, le public n'a pas besoin d'en apprendre les termes, ils restent consacrés au barreau. C'est par une autre inexactitude de la langue en ces matières que M. de Montesquieu, qui la savait si bien, n'a pas laissé de dire toujours *la puissance exécutrice*, blessant ainsi l'analogie, et faisant adjectif le mot *exécuteur*, qui est substantif. C'est la même faute que s'il eût dit *le pouvoir législateur*.

précautions ridicules. Tacite observe (1) que, sous Othon, les sénateurs, accablant Vitellius d'exécrations, affectaient de faire en même temps un bruit épouvantable, afin que, si par hasard il devenait le maître, il ne pût savoir ce que chacun d'eux avait dit.

De ces diverses considérations naissent les maximes sur lesquelles on doit régler la manière de compter les voix et de comparer les avis, selon que la volonté générale est plus ou moins facile à connaître et l'État plus ou moins déclinant.

Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature, exige un consentement unanime; c'est le pacte social: car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. Décider que le fils d'une esclave naît esclave, c'est décider qu'il ne naît pas homme.

Si donc, lors du pacte social, il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris: ce sont des étrangers parmi les citoyens. Quand l'État est institué, le consentement est dans la résidence; habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté (*a*).

Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres; c'est une suite du contrat même. Mais on demande comment un homme peut être libre et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti?

Je réponds que la question est mal posée. Le citoyen

(*a*) Ceci doit toujours s'entendre d'un État libre; car d'ailleurs la famille, les biens, le défaut d'asile, la nécessité, la violence, peuvent retenir un habitant dans le pays malgré lui; et alors son séjour seul ne suppose plus son consentement au contrat ou à la violation du contrat. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) *Histor.*, I, 85.

consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres (*a*). Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale, qui est la leur : chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus; et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu; c'est alors que je n'aurais pas été libre.

Ceci suppose, il est vrai, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté.

En montrant ci-devant comme on substituait des volontés particulières à la volonté générale dans les délibérations publiques, j'ai suffisamment indiqué les moyens praticables de prévenir cet abus; j'en parlerai encore ci-après. A l'égard du nombre proportionnel des suffrages pour déclarer cette volonté, j'ai aussi donné les principes sur lesquels on peut le déterminer. La différence d'une seule voix rompt l'égalité; un seul opposant rompt l'unanimité : mais entre l'unanimité et l'égalité il y a plusieurs partages inégaux, à chacun desquels on peut fixer ce nombre selon l'état et les besoins du corps politique.

(*a*) A Gênes, on lit au devant des prisons et sur les fers des galériens ce mot *Libertas*. Cette application de la devise est belle et juste. En effet il n'y a que les malfaiteurs de tous états qui empêchent le citoyen d'être libre. Dans un pays où tous ces gens-là seraient aux galères, on jouirait de la plus parfaite liberté. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

Deux maximes générales peuvent servir à régler ces rapports : l'une, que plus les délibérations sont importantes et graves, plus l'avis qui l'emporte doit approcher de l'unanimité ; l'autre, que, plus l'affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescrite dans le partage des avis : dans les délibérations qu'il faut terminer sur-le-champ, l'excédent d'une seule voix doit suffire. La première de ces maximes paraît plus convenable aux lois, et la seconde aux affaires. Quoi qu'il en soit, c'est sur leur combinaison que s'établissent les meilleurs rapports qu'on peut donner à la pluralité pour prononcer.

CHAPITRE III

DES ÉLECTIONS

A l'égard des élections du prince et des magistrats, qui sont, comme je l'ai dit, des actes complexes, il y a deux voies pour y procéder, savoir, le choix et le sort. L'une et l'autre ont été employées en diverses républiques, et l'on voit encore actuellement un mélange très compliqué des deux dans l'élection du doge de Venise.

« Le suffrage par le sort, dit Montesquieu (1), est de la nature de la démocratie. » J'en conviens, mais comment cela ? « Le sort, continue-t-il, est une façon d'élire qui n'afflige personne ; il laisse à chaque citoyen une espérance raisonnable de servir la patrie. » Ce ne sont pas là des raisons.

Si l'on fait attention que l'élection des chefs est une fonction du gouvernement, et non de la souveraineté, on verra pourquoi la voie du sort est plus dans la nature de la démocratie, où l'administration est d'autant meilleure que les actes en sont moins multipliés (2).

(1) *Esprit des Lois*, liv. II, chap. II.

(2) Aristote, *Politique*, liv. VI, chap. XII. — D'une manière générale les seules véritables magistratures sont les fonctions qui donnent le droit

Dans toute véritable démocratie, la magistrature n'est pas un avantage, mais une charge onéreuse qu'on ne peut justement imposer à un particulier plutôt qu'à un autre. La loi seule peut imposer cette charge à celui sur qui le sort tombera. Car alors la condition étant égale pour tous, et le choix ne dépendant d'aucune volonté humaine, il n'y a point d'application particulière qui altère l'universalité de la loi.

Dans l'aristocratie le prince choisit le prince, le gouvernement se conserve par lui-même, et c'est là que les suffrages sont bien placés (1).

L'exemple de l'élection du doge de Venise confirme cette distinction loin de la détruire : cette forme mêlée convient dans un gouvernement mixte. Car c'est une erreur de prendre le gouvernement de Venise pour une véritable aris-

de délibérer sur certains objets, de décider et d'ordonner... car ordonner est le caractère réellement distinctif de l'autorité...

Dans les grands États, chaque magistrature peut et doit avoir des attributions qui lui soient toutes spéciales. La multitude des citoyens permet de multiplier les fonctionnaires...

Dans les petits États, au contraire, il faut concentrer bien des attributions diverses dans quelques mains...

Il faut des fonctionnaires chargés de préparer les délibérations du peuple, afin d'épargner son temps.

De tous ces modes d'organisations (élection des magistrats), deux seulement sont démocratiques : c'est l'éligibilité à toutes les magistratures accordée à tous les citoyens, éligibilité au sort, éligibilité à l'élection, ou simultanément, telle fonction au sort, telle autre à l'élection... Si les privilégiés nomment sur l'universalité des citoyens, le système n'est plus oligarchique. Le droit d'élection accordé à tous avec l'éligibilité à quelques-uns est un système aristocratique.

(1) Aristote, *Politique*, liv. II, chap. viii. — Ces trois gouvernements de Crète, de Sparte et de Carthage ont de grands rapports entre eux et ils sont très supérieurs à tous les gouvernements connus.

Quant à Solon, c'est un grand législateur aux yeux de quelques personnes qui lui attribuent d'avoir détruit la toute-puissance de l'oligarchie, mis fin à l'esclavage du peuple et constitué la démocratie affranchie. Par un juste équilibre d'institutions, oligarchiques par le Sénat et l'Aréopage, aristocratiques par l'élection des magistrats et démocratiques par l'organisation des tribunaux. Mais il paraît certain que Solon conserva tels qu'il les trouva établis le Sénat et l'Aréopage et le principe d'élection pour les magistrats, et qu'il créa seulement le pouvoir du peuple, en ouvrant les fonctions judiciaires à tous les citoyens.

tocratie. Si le peuple n'y a nulle part au gouvernement, la noblesse y est peuple elle-même. Une multitude de pauvres Barnabotes n'approcha jamais d'aucune magistrature, et n'a de sa noblesse que le vain titre d'excellence et le droit d'assister au grand Conseil. Ce grand Conseil étant aussi nombreux que notre Conseil général à Genève, ses illustres membres n'ont pas plus de privilèges que nos simples citoyens (1). Il est certain qu'ôtant l'extrême disparité des deux républiques, la bourgeoisie de Genève représente exactement le patriciat vénitien; nos natifs et habitants représentent les citadins et le peuple de Venise; nos paysans représentent les sujets de terre ferme; enfin, de quelque manière que l'on considère cette république, abstraction faite de sa grandeur, son gouvernement n'est pas plus aristocratique que le nôtre. Toute la différence est que, n'ayant aucun chef à vie, nous n'avons pas le même besoin du sort.

Les élections par le sort auraient peu d'inconvénients dans une véritable démocratie, où, tout étant égal aussi bien par les mœurs et par les talents que par les maximes et par la fortune, le choix deviendrait presque indifférent. Mais j'ai déjà dit qu'il n'y avait point de véritable démocratie.

Quand le choix et le sort se trouvent mêlés, le premier doit remplir les places qui demandent des talents propres, telles que les emplois militaires: l'autre convient à celles où suffisent le bon sens, la justice, l'intégrité, telles que les charges de judicature, parce que, dans un État bien constitué, ces qualités sont communes à tous les citoyens.

Le sort ni les suffrages n'ont aucun lieu dans le gouvernement monarchique. Le monarque étant de droit seul prince et magistrat unique, le choix de ses lieutenants n'appartient qu'à lui. Quand l'abbé de Saint-Pierre (2) pro-

(1) Fra-Paolo, *le Prince* (traduit de l'italien, Berlin, 1751). — On ne peut nier que ce Grand Conseil (de Venise), ne sente un peu le peuple.

(2) Dans la *Polysynodie*.

posait de multiplier les conseils du roi de France, et d'en élire les membres par scrutin, il ne voyait pas qu'il proposait de changer la forme du gouvernement.

Il me resterait à parler de la manière de donner et de recueillir les voix dans l'assemblée du peuple; mais peut-être l'historique de la police romaine à cet égard expliquera-t-il plus sensiblement toutes les maximes que je pourrais établir. Il n'est pas indigne d'un lecteur judicieux de voir un peu en détail comment se traitaient les affaires publiques et particulières dans un conseil de deux cent mille hommes (1).

CHAPITRE IV

DES COMICES ROMAINS

Nous n'avons nuls monuments bien assurés des premiers temps de Rome; il y a même grande apparence que la plupart des choses qu'on en débite sont des fables(*a*), et en général la partie la plus instructive des annales des peuples, qui est l'histoire de leur établissement, est celle qui nous manque le plus. L'expérience nous apprend tous les jours de quelles causes naissent les révolutions des empires: mais, comme il ne se forme plus de peuple, nous n'avons guère que des conjectures pour expliquer comment ils se sont formés.

Les usages qu'on trouve établis attestent au moins qu'il y eut une origine à ces usages. Des traditions qui remontent à ces origines, celles qu'appuient les plus grandes autorités, et que de plus fortes raisons confirment, doivent

(*a*) Le nom de *Rome*, qu'on prétend venir de *Romulus*, est grec, et signifie *force*; le nom de *Numa* est grec aussi, et signifie *loi*. Quelle apparence que les deux premiers rois de cette ville aient porté d'avance des noms si bien relatifs à ce qu'ils ont fait? (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Voir Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. XI à XIX.

passer pour les plus certaines. Voilà les maximes que j'ai tâché de suivre en recherchant comment le plus libre et le plus puissant peuple de la terre exerçait son pouvoir suprême.

Après la fondation de Rome, la république naissante, c'est-à-dire l'armée du fondateur, composée d'Albains, de Sabins et d'étrangers, fut divisée en trois classes, qui, de cette division, prirent le nom de *tribus*. Chacune de ces tribus fut subdivisée en dix curies, et chaque curie en décuries, à la tête desquelles on mit des chefs appelés *curions* et *décurions*.

Outre cela on tira de chaque tribu un corps de cent cavaliers ou chevaliers, appelé centurie, par où l'on voit que ces divisions, peu nécessaires dans un bourg, n'étaient d'abord que militaires. Mais il semble qu'un instinct de grandeur portait la petite ville de Rome à se donner d'avance une police convenable à la capitale du monde.

De ce premier partage résulta bientôt un inconvénient; c'est que la tribu des Albains (*a*) et celle des Sabins (*b*) restant toujours au même état, tandis que celle des étrangers (*c*) croissait sans cesse par le concours perpétuel de ceux-ci, cette dernière ne tarda pas à surpasser les deux autres. Le remède que Servius trouva à ce dangereux abus fut de changer la division; et à celle des races, qu'il abolit, d'en substituer une autre tirée des lieux de la ville occupés par chaque tribu. Au lieu de trois tribus il en fit quatre, chacune desquelles occupait une des collines de Rome et en portait le nom. Ainsi, remédiant à l'inégalité présente, il la prévint encore pour l'avenir; et afin que cette division ne fût pas seulement de lieux, mais d'hommes, il défendit aux habitants d'un quartier de passer dans un autre; ce qui empêcha les races de se confondre.

(*a*) *Ramnenses.* (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)
(*b*) *Tatienses.* (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)
(*c*) *Luceres.* (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

Il doubla aussi les trois anciennes centuries de cavalerie, et y en ajouta douze autres, mais toujours sous les anciens noms; moyen simple et judicieux, par lequel il acheva de distinguer le corps des chevaliers de celui du peuple, sans faire murmurer ce dernier.

A ces quatre tribus urbaines Servius en ajouta quinze autres appelées tribus rustiques, parce qu'elles étaient formées des habitants de la campagne, partagés en autant de cantons. Dans la suite on en fit autant de nouvelles; et le peuple romain se trouva enfin divisé en trente-cinq tribus, nombre auquel elles restèrent fixées jusqu'à la fin de la république.

De cette distinction des tribus de la ville et des tribus de la campagne résulta un effet digne d'être observé, parce qu'il n'y en a point d'autre exemple, et que Rome lui dut à la fois la conservation de ses mœurs et l'accroissement de son empire. On croirait que les tribus urbaines s'arrogèrent bientôt la puissance et les honneurs, et ne tardèrent pas d'avilir les tribus rustiques: ce fut tout le contraire. On connaît le goût des premiers Romains pour la vie champêtre. Ce goût leur venait du sage instituteur qui unit à la liberté les travaux rustiques et militaires, et relégua pour ainsi dire à la ville les arts, les métiers, l'intrigue, la fortune, et l'esclavage.

Ainsi, tout ce que Rome avait d'illustre vivant aux champs et cultivant les terres, on s'accoutuma à ne chercher que là les soutiens de la république. Cet État, étant celui des plus dignes patriciens, fut honoré de tout le monde; la vie simple et laborieuse des villageois fut préférée à la vie oisive et lâche des bourgeois de Rome; et tel n'eût été qu'un malheureux prolétaire à la ville, qui, laboureur aux champs, devint un citoyen respecté. Ce n'est pas sans raison, disait Varron (1), que nos magnanimes ancêtres

(1) VARRON, *De re rustica*, cité par Sigonius. — Non sine causa majores nostri ex urbe in agros redigebant cives suos quod et in pace a rusticis Romanis alebantur et in bello ab his tuebantur.

établirent au village la pépinière de ces robustes et vaillants hommes qui les défendaient en temps de guerre et les nourrissaient en temps de paix. Pline dit positivement que les tribus des champs étaient honorées à cause des hommes qui les composaient; au lieu qu'on transférait par ignominie dans celles de la ville les lâches qu'on voulait avilir (1). Le Sabin Appius Claudius, étant venu s'établir à Rome, y fut comblé d'honneurs et inscrit dans une tribu rustique, qui prit dans la suite le nom de sa famille. Enfin, les affranchis entraient tous dans les tribus urbaines, jamais dans les rurales; et il n'y a pas, durant toute la république, un seul exemple d'aucun de ces affranchis parvenu à aucune magistrature, quoique devenu citoyen (2).

(1) PLINE, cité par Sigonius. — Rusticæ tribus laudatissimæ eorum, qui rura haberent, urbanæ vero in quas transferri, ignominiæ esset, desidiæ probro...

(2) SIGONIUS, *De antiquo jure civium romanorum*, liv. I, chap. I, DE CIVE ROMANO. — Quod igitur in libris suis de republica præclare scripsit Aristoteles, civium alios aliqua ex parte, alios omnino cives esse id in republica etiam Romanorum verissimum esse deprehenditur.

Id., chap. III. — *De tribubus et curiis.* Urbs enim primum a Romulo in tres partes distributa est, unde tribus dictæ...

(Si Dionysium attendamus) urbem quam trium Romulus tribuum fecerat, Servium in quatuor divisisse, non gentium, ut ille, quæ habitarent, sed locorum, in quibus habitarent, habita ratione... adque idcirco neminem e sua regione in alteram transire, ne tribus ipsæ forte perturbarentur, voluisse...

Ut rustica vita honestior urbana haberi cœpta est, sic rusticæ tribus urbanis honoratiores. Itaque urbanis libertinorum ordini relictis in rusticas ab ingenuis commigratum est.

Ergo cum tantum honoris rusticis tribubus accessisset, tum suspicor commutata tota Servii ratione, eos etiam qui urbem incolerent nobiles homines in rusticas tribus transferri cœptos esse. Quid enim? nonne Ap. Claudius cui ex Sabinis in civitatem venienti pars urbis ad ædes construendas et ager ad colendum datus est, in rusticam tribum quæ postea a se Claudiæ nomen accepit, conictus est.

...Rusticarum vero tribuum honorem ex eo maxime tempore increbuisse crediderim ex quo tribus censorum arbitrio sunt permissæ, ita ut ii et novas tribus addere et novos cives in tribus conjicere et veteres tribu movere possent, quam eorum potissimum fuisse potestatem accepimus; unde enim eam quisque tribum tenuit quam sibi non urbis aut agri habitatio sed censorum arbitrium detulisset... Docet Diodorus qui Appium Cœcum censorem potestatem dedisse civibus ut in,quam vellent, tribum distribuerentur, in qua vellent censerentur, scripsit.

Cette maxime était excellente; mais elle fut poussée si loin, qu'il en résulta enfin un changement, et certainement un abus dans la police.

Premièrement, les censeurs, après s'être arrogé longtemps le droit de transférer arbitrairement les citoyens d'une tribu à l'autre, permirent à la plupart de se faire inscrire dans celle qui leur plaisait; permission qui sûrement n'était bonne à rien, et ôtait un des grands ressorts de la censure. De plus, les grands et les puissants se faisant tous inscrire dans les tribus de la campagne, et les affranchis devenus citoyens restant avec la populace dans celles de la ville, les tribus, en général, n'eurent plus de lieu ni de territoire, mais toutes se trouvèrent tellement mêlées, qu'on ne pouvait plus discerner les membres de chacune que par les registres; en sorte que l'idée du mot *tribu* passa ainsi du réel au personnel, ou plutôt devint presque une chimère.

Il arriva encore que les tribus de la ville, étant plus à portée, se trouvèrent souvent les plus fortes dans les comices et vendirent l'État à ceux qui daignaient acheter les suffrages de la canaille qui les composait (1).

A l'égard des curies, l'instituteur en ayant fait dix en chaque tribu, tout le peuple romain, alors renfermé dans les murs de la ville, se trouva composé de trente curies, dont chacune avait ses temples, ses dieux, ses officiers, ses prêtres, et ses fêtes, appelées *compitalia*, semblables aux *paganalia*, qu'eurent dans la suite les tribus rustiques (2).

(1) Sigonius, *De antiquo jure civium romanorum*, liv. I, chap. iii. — Urbanas autem cum multis ante annis ignominiosas esse cœpisse putaverim tum maxime post annum CCCCXLIX quo. Q. Fabius censor humillimos homines ex omnibus tribubus in quibus dispersi erant excretos in quatuor urbanas conjecit...

(2) Sigonius, chap. iii. — Triginta curiarum numerus idem perpetuo mansit, curiæ vero tribuum partes non semper fuerunt. Non aucto tribuum numero, curiarum tamen non est amplificatus. Præterea vero cum tribus quatuor factæ essent urbanæ, reliquæ viro rusticæ XXXI a partibus agri nominatæ, tamen nullæ curiæ in agro sunt constitutæ. Itaque curiæ tantum in urbe

Au nouveau partage de Servius, ce nombre de trente ne pouvant se répartir également dans ses quatre tribus, il n'y voulut point toucher; et les curies, indépendantes des tribus, devinrent une autre division des habitants de Rome : mais il ne fut point question de curies, ni dans les tribus rustiques ni dans le peuple qui les composait, parce que les tribus étant devenues un établissement purement civil, et une police ayant été introduite pour la levée des troupes, les divisions militaires de Romulus se trouvèrent superflues. Ainsi, quoique tout citoyen fût inscrit dans une tribu, il s'en fallait de beaucoup que chacun ne le fût dans une curie.

Servius fit encore une troisième division, qui n'avait aucun rapport aux deux précédentes, et devint, par ses effets, la plus importante de toutes. Il distribua tout le peuple romain en six classes, qu'il ne distingua ni par le lieu ni par les hommes, mais par les biens; en sorte que les premières classes étaient remplies par les riches, les dernières par les pauvres, et les moyennes par ceux qui jouissaient d'une fortune médiocre. Ces six classes étaient subdivisées en cent quatre-vingt-treize autres corps, appelés centuries; et ces corps étaient tellement distribués, que la première classe en comprenait seule plus de la moitié, et la dernière n'en formait qu'un seul. Il se trouva ainsi que la classe la moins nombreuse en hommes l'était le plus en centuries, et que la dernière classe entière n'était comptée que pour une subdivision, bien qu'elle contînt seule plus de la moitié des habitants de Rome (1).

ædes fuerunt in quibus qui urbem colerent, sigillatim in sua quisque sacra facerent. Ut enim post Servius Tullius tribubus urbanis sacra quædam quæ Compitalia et rusticis alia quæ Paganalia dicta sunt, assignavit, sic curiis singulis Romulus sua sacra constituerat...

(1) Sigonius, *De antiquo jure civium Romanorum*, liv. I, chap. iv. — Ut autem tribus et curiæ a Romulo sunt institutæ, sic classes et centuriæ a Servo Tullio. Omnem enim populum in sex classes distribuit, classes autem omnes in centum tres, ac nonaginta centurias... In classibus autem et centuriis describendis non regionem aut sacrorum communionem sequutus est sed censum...

Afin que le peuple pénétrât moins les conséquences de cette dernière forme, Servius affecta de lui donner un air militaire : il inséra dans la seconde classe deux centuries d'armuriers, et deux d'instruments de guerre dans la quatrième : dans chaque classe, excepté la dernière, il distingua les jeunes et les vieux, c'est-à-dire ceux qui étaient obligés de porter les armes, et ceux que leur âge en exemptait par les lois; distinction qui, plus que celle des biens, produisit la nécessité de recommencer souvent le cens ou dénombrement; enfin il voulut que l'assemblée se tînt au champ de Mars, et que tous ceux qui étaient en âge de servir y vinssent avec leurs armes.

La raison pour laquelle il ne suivit pas dans la dernière classe cette même division des jeunes et des vieux, c'est qu'on n'accordait point à la populace, dont elle était composée, l'honneur de porter les armes pour la patrie; il fallait avoir des foyers pour obtenir le droit de les défendre : et, de ces innombrables troupes de gueux dont brillent aujourd'hui les armées des rois, il n'y en a pas un peut-être qui n'eût été chassé avec dédain d'une cohorte romaine, quand les soldats étaient les défenseurs de la liberté.

On distingua pourtant encore, dans la dernière classe, les *prolétaires* de ceux qu'on appelait *capite censi*. Les premiers, non tout à fait réduits à rien, donnaient au moins des citoyens à l'État, quelquefois même des soldats dans les besoins pressants. Pour ceux qui n'avaient rien du tout et qu'on ne pouvait dénombrer que par leurs têtes, ils étaient tout à fait regardés comme nuls, et Marius fut le premier qui daigna les enrôler.

Sans décider ici si ce troisième dénombrement était bon ou mauvais en lui-même, je crois pouvoir affirmer qu'il n'y avait que les mœurs simples des premiers Romains, leur désintéressement, leur goût pour l'agriculture, leur mépris pour le commerce et pour l'ardeur du gain, qui pussent le rendre praticable. Où est le peuple moderne chez lequel la

dévorante avidité, l'esprit inquiet, l'intrigue, les déplacements continuels, les perpétuelles révolutions des fortunes, pussent laisser durer vingt ans un pareil établissement sans bouleverser tout l'État? Il faut même bien remarquer que les mœurs et la censure, plus fortes que cette institution, en corrigèrent le vice à Rome, et que tel riche se vit relégué dans la classe des pauvres pour avoir trop étalé sa richesse.

De tout ceci l'on peut comprendre aisément pourquoi il n'est presque jamais fait mention que de cinq classes, quoiqu'il y en eût réellement six. La sixième, ne fournissant ni soldats à l'armée, ni votants au champ de Mars (*a*), et n'étant presque d'aucun usage dans la république, était rarement comptée pour quelque chose (1).

Telles furent les différentes divisions du peuple romain. Voyons à présent l'effet qu'elles produisaient dans les assemblées. Ces assemblées légitimement convoquées s'appelaient *comices:* elles se tenaient ordinairement dans la place de Rome ou au champ de Mars, et se distinguaient en comices par curies, comices par centuries, et comices par tribus, selon celle de ces trois formes sur laquelle elles étaient ordonnées. Les comices par curies étaient de l'institution de Romulus; ceux par centuries, de Servius; ceux par tribus, des tribuns du peuple. Aucune loi ne recevait la sanction, aucun magistrat n'était élu, que dans les comices; et comme il n'y avait aucun citoyen qui ne fût inscrit dans

(*a*) Je dis au *champ de Mars*, parce que c'était là que s'assemblaient les comises par centuries : dans les deux autres formes le peuple s'assemblait au *forum* ou ailleurs : et alors les *capite censi* avaient autant d'influence et d'autorité que les premiers citoyens. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Sigonius, *De classibus et centuriis*, chap. iv. — Quamquam autem sex descriptæ classes sunt, tamen non nisi quinque sunt celebratæ, quoniam ultimæ non est habita ratio...

Praeterea vero non eosdem fuisse proletarios et capite censos quos sextam explevisse classem demonstravimus, docet idem Gellius ex Julii Paulii sententia...

Tribus, curiæ, classes et centuriæ fuerunt in quas universus populus Romanus erat divisus et quas omnes cives Romani necessario obtinebant...

une curie, dans une centurie, ou dans une tribu, il s'ensuit qu'aucun citoyen n'était exclu du droit de suffrage, et que le peuple romain était véritablement souverain de droit et de fait.

Pour que les comices fussent légitimement assemblés, et que ce qui s'y faisait eût force de loi, il fallait trois conditions: la première, que le corps ou le magistrat qui les convoquait fût revêtu pour cela de l'autorité nécessaire; la seconde, que l'assemblée se fît un des jours permis par la loi; la troisième, que les augures fussent favorables.

La raison du premier règlement n'a pas besoin d'être expliquée; le second est une affaire de police : ainsi il n'était pas permis de tenir les comices les jours de férie et de marché, où les gens de la campagne, venant à Rome pour leurs affaires, n'avaient pas le temps de passer la journée dans la place publique. Par le troisième, le sénat tenait en bride un peuple fier et remuant, et tempérait à propos l'ardeur des tribuns séditieux; mais ceux-ci trouvèrent plus d'un moyen de se délivrer de cette gêne.

Les lois et l'élection des chefs n'étaient pas les seuls points soumis au jugement des comices: le peuple romain ayant usurpé les plus importantes fonctions du gouvernement, on peut dire que le sort de l'Europe était réglé dans ses assemblées. Cette variété d'objets donnait lieu aux diverses formes que prenaient ces assemblées, selon les matières sur lesquelles il avait à prononcer.

Pour juger de ces diverses formes, il suffit de les comparer. Romulus, en instituant les curies, avait en vue de contenir le sénat par le peuple et le peuple par le sénat, en dominant également sur tous. Il donna donc au peuple, par cette forme, toute l'autorité du nombre pour balancer celle de la puissance et des richesses qu'il laissait aux patriciens. Mais, selon l'esprit de la monarchie, il laissa cependant plus d'avantage aux patriciens par l'influence de leurs clients sur la pluralité des suffrages. Cette admirable institution

des patrons et des clients fut un chef-d'œuvre de politique et d'humanité sans lequel le patriciat, si contraire à l'esprit de la république, n'eût pu subsister. Rome seule a eu l'honneur de donner au monde ce bel exemple, duquel il ne résulta jamais d'abus, et qui pourtant n'a jamais été suivi.

Cette même forme des curies ayant subsisté sous les rois jusqu'à Servius, et le règne du dernier Tarquin n'étant point compté pour légitime, cela fit distinguer généralement les lois royales par le nom de *leges curiatæ*.

Sous la république, les curies, toujours bornées aux quatre tribus urbaines, et ne contenant plus que la populace de Rome, ne pouvaient convenir ni au sénat, qui était à la tête des patriciens, ni aux tribuns, qui, quoique plébéiens, étaient à la tête des citoyens aisés. Elles tombèrent donc dans le discrédit, et leur avilissement fut tel, que leurs trente licteurs assemblés faisaient ce que les comices par curies auraient dû faire.

La division par centuries était si favorable à l'aristocratie, qu'on ne voit pas d'abord comment le sénat ne l'emportait pas toujours dans les comices qui portaient ce nom, et par lesquels étaient élus les consuls, les censeurs, et les autres magistrats curules. En effet, des cent quatre-vingt-treize centuries qui formaient les six classes de tout le peuple romain, la première classe en comprenant quatre-vingt-dix-huit, et les voix ne se comptant que par centuries, cette seule première classe l'emportait en nombre de voix sur toutes les autres. Quand toutes ces centuries étaient d'accord, on ne continuait pas même à recueillir les suffrages ; ce qu'avait décidé le plus petit nombre passait pour une décision de la multitude ; et l'on peut dire que, dans les comices par centuries, les affaires se réglaient à la pluralité des écus bien plus qu'à celle des voix.

Mais cette extrême autorité se tempérait par deux moyens : premièrement, les tribuns pour l'ordinaire, et toujours un grand nombre de plébéiens, étant dans la classe

des riches, balançaient le crédit des patriciens dans cette première classe.

Le second moyen consistait en ceci, qu'au lieu de faire d'abord voter les centuries selon leur ordre, ce qui aurait toujours fait commencer par la première, on en tirait une au sort, et celle-là (*a*) procédait seule à l'élection ; après quoi toutes les centuries, appelées un autre jour selon leur rang, répétaient la même élection, et la confirmaient ordinairement. On ôtait ainsi l'autorité de l'exemple au rang pour la donner au sort selon le principe de la démocratie.

Il résultait de cet usage un autre avantage encore ; c'est que les citoyens de la campagne avaient le temps, entre les deux élections, de s'informer du mérite du candidat provisionnellement nommé, afin de ne donner leur voix qu'avec connaissance de cause. Mais, sous prétexte de célérité, l'on vint à bout d'abolir cet usage, et les deux élections se firent le même jour.

Les comices par tribus étaient proprement le conseil du peuple romain. Ils ne se convoquaient que par les tribuns ; les tribuns y étaient élus et y passaient leurs plébiscites. Non seulement le sénat n'y avait point de rang, il n'avait pas même le droit d'y assister ; et, forcés d'obéir à des lois sur lesquelles ils n'avaient pu voter, les sénateurs, à cet égard, étaient moins libres que les derniers citoyens. Cette injustice était tout à fait mal entendue, et suffisait seule pour invalider les décrets d'un corps où tous ses membres n'étaient pas admis. Quand tous les patriciens eussent assisté à ces comices selon le droit qu'ils en avaient comme citoyens, devenus alors simples particuliers ils n'eussent guère influé sur une forme de suffrages qui se recueillaient par tête, et où le moindre prolétaire pouvait autant que le prince du sénat.

On voit donc qu'outre l'ordre qui résultait de ces

(*a*) Cette centurie, ainsi tirée au sort, s'appelait ***prærogativa***, à cause qu'elle était la première à qui l'on demandait son suffrage ; et c'est de là qu'est venu le mot de ***prérogative***. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

diverses distributions pour le recueillement des suffrages d'un si grand peuple, ces distributions ne se réduisaient pas à des formes indifférentes en elles-mêmes, mais que chacune avait des effets relatifs aux vues qui la faisaient préférer.

Sans entrer là-dessus en de plus longs détails, il résulte des éclaircissements précédents que les comices par tribus étaient les plus favorables au gouvernement populaire, et les comices par centuries à l'aristocratie. A l'égard des comices par curies, où la seule populace de Rome formait la pluralité, comme ils n'étaient bons qu'à favoriser la tyrannie et les mauvais desseins, ils durent tomber dans le décri, les séditieux eux-mêmes s'abstenant d'un moyen qui mettait trop à découvert leurs projets. Il est certain que toute la majesté du peuple romain ne se trouvait que dans les comices par centuries, qui seuls étaient complets; attendu que dans les comices par curies manquaient les tribus rustiques, et dans les comices par tribus le sénat et les patriciens (1).

Quant à la manière de recueillir les suffrages, elle était chez les premiers Romains aussi simple que leurs mœurs, quoique moins simple encore qu'à Sparte. Chacun donnait

(1) Sigonius, *De jure suffragorium*, chap. xvii. — Comitia vero cœtus populi fuerunt, quem magistratus legitimus convocasset, ut aliquid suffragio suo vel juberet vel prohiberet. Eorum vero tria genera extiterunt, curiata, centuriata et tributa. Curiata Romulus, centuriata Servius Tullius, tributa tribuni plebis in rempublicam intulerunt et curiata quidem dicta sunt cum populus in curias, centuriata cum in centurias, tributa, cum in tribus descriptus suffragium iniit...

Nunc autem illud tantum intelligi volo quia civis nemo erat qui non tribum, non curiam, non centuriam obtineret, neque civem fuisse quemquam qui suffragii jure exclusus esset quanquam alia in aliis comitiis civium ipsorum inter se potestas atque auctoritas esset. In curiatis enim etsi omnes pariter advocati sunt, tamen prævalente pauperum multitudine, pauperum etiam opes excelluere, at vero in centuriatis contra. Quoniam enim ut maximo quisque censu fuit, ita primus in suffragia missus est, eorumque plurimæ centuriæ fuere, propterea omnis centuriatorum auctoritas penes divites fuit, quorum octo et nonaginta primæ classis centuriæ ita vocatæ sunt, ut, si quid variassent, reliquæ deinceps ex sequentibus classibus citarentur; si consensissent, non esset cur aliæ introvocarentur cum longe numero illis antecellerent. Tributa vero non vere comitia sed plebis concilium dictum est; quod ad ea non universus populus vocaretur, sed plebs tantum patriis exemptis...

son suffrage à haute voix, un greffier les écrivait à mesure: pluralité de voix dans chaque tribu déterminait le suffrage de la tribu; pluralité de voix entre les tribus déterminait le suffrage du peuple; et ainsi des curies et des centuries. Cet usage était bon tant que l'honnêteté régnait entre les citoyens, et que chacun avait honte de donner publiquement son suffrage à un avis injuste ou à un sujet indigne; mais, quand le peuple se corompit et qu'on acheta les voix, il convint qu'elles se donnassent en secret pour contenir les acheteurs par la défiance, et fournir aux fripons le moyen de n'être pas des traîtres.

Je sais que Cicéron blâme ce changement, et lui attribue en partie la ruine de la république. Mais, quoique je sente le poids que doit avoir ici l'autorité de Cicéron, je ne puis être de son avis: je pense au contraire que, pour n'avoir pas fait assez de changements semblables, on accéléra la perte de l'État. Comme le régime des gens sains n'est pas propre aux malades, il ne faut pas vouloir gouverner un peuple corrompu par les mêmes lois qui conviennent à un bon peuple. Rien ne prouve mieux cette maxime que la durée de la république de Venise, dont le simulacre existe encore, uniquement parce que ses lois ne conviennent qu'à de méchants hommes.

On distribua donc aux citoyens des tablettes par lesquelles chacun pouvait voter sans qu'on sût quel était son avis: on établit aussi de nouvelles formalités pour le recueillement des tablettes, le compte des voix, la comparaison des nombres, etc.; ce qui n'empêcha pas que la fidélité des officiers chargés de ces fonctions (*a*) ne fût souvent suspectée. On fit enfin, pour empêcher la brigue et le trafic des suffrages, des édits dont la multitude montre l'inutilité.

Vers les derniers temps on était souvent contraint de

(*a*) *Custodes, diribitores, rogatores suffragiorum.* (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

recourir à des expédients extraordinaires pour suppléer à l'insuffisance des lois. Tantôt on supposait des prodiges; mais ce moyen, qui pouvait en imposer au peuple, n'en imposait pas à ceux qui le gouvernaient; tantôt on convoquait brusquement une assemblée avant que les candidats eussent eu le temps de faire leurs brigues; tantôt on consumait toute une séance à parler quand on voyait le peuple gagné prêt à prendre un mauvais parti. Mais enfin l'ambition éluda tout; et ce qu'il y a d'incroyable, c'est qu'au milieu de tant d'abus ce peuple immense, à la faveur de ses anciens règlements, ne laissait pas d'élire les magistrats, de passer les lois, de juger les causes, d'expédier les affaires particulières et publiques, presque avec autant de facilité qu'eût pu faire le sénat lui-même.

CHAPITRE V

DU TRIBUNAT

Quand on ne peut établir une exacte proportion entre les parties constitutives de l'État, ou que des causes indestructibles en altèrent sans cesse les rapports, alors on institue une magistrature particulière qui ne fait point corps avec les autres, qui replace chaque terme dans son vrai rapport, et qui fait une liaison ou un moyen terme soit entre le prince et le peuple, soit entre le prince et le souverain, soit à la fois des deux côtés s'il est nécessaire.

Ce corps, que j'appellerai ***tribunat***, est le conservateur des lois et du pouvoir législatif (1). Il sert quelquefois à pro-

(1) MACHIAVEL, *Discours sur Tite-Live*, liv. I, chap. VII. — Ceux qui sont préposés gardiens de la liberté du pays ne peuvent être revêtus d'une autorité plus utile, plus nécessaire même que celle qui leur donne le pouvoir d'accuser les citoyens devant le peuple, devant un conseil, un magistrat, et cela dans toutes les atteintes portées à la constitution...

Rien ne rendra une république ferme et assurée comme de donner pour ainsi dire, à ces humeurs qui l'agitent une issue régulière et prescrite par la loi.

téger le souverain contre le gouvernement, comme faisaient à Rome les tribuns du peuple; quelquefois à soutenir le gouvernement contre le peuple, comme fait maintenant à Venise le conseil des Dix ; et quelquefois à maintenir l'équilibre de part et d'autre, comme faisaient les éphores à Sparte.

Le tribunat n'est point une partie constitutive de la cité, et ne doit avoir aucune portion de la puissance législative ni de l'exécutive : mais c'est en cela même que la sienne est plus grande ; car, ne pouvant rien faire, il peut tout empêcher. Il est plus sacré et plus révéré, comme défenseur des lois, que le prince qui les exécute, et que le souverain qui les donne. C'est ce qu'on vit bien clairement à Rome, quand ces fiers patriciens, qui méprisèrent toujours le peuple entier, furent forcés de fléchir devant un simple officier du peuple, qui n'avait ni auspices ni juridiction.

Le tribunat, sagement tempéré, est le plus ferme appui d'une bonne constitution ; mais pour peu de force qu'il ait de trop, il renverse tout : à l'égard de la faiblesse, elle n'est pas dans sa nature ; et pourvu qu'il soit quelque chose, il n'est jamais moins qu'il ne faut (1).

Il dégénère en tyrannie quand il usurpe la puissance

(1) R. *Lettres de la Montagne.* — Après cette comparaison, l'auteur des *Lettres de la Campagne* qui se plaît à vous présenter de grands exemples, vous offre celui de l'ancienne Rome. Il lui reproche avec dédain ses tribuns brouillons et séditieux : il déplore amèrement, sous cette orageuse administration, le triste sort de cette malheureuse ville, qui pourtant n'étant rien encore à l'érection de cette magistrature, eut sous elle cinq cents ans de gloire et de prospérité, et devint la capitale du monde. Elle finit enfin parce qu'il faut que tout finisse; elle finit par les usurpations de ses grands, de ses consuls, de ses généraux, qui l'envahirent : elle périt par l'excès de sa puissance; mais elle ne l'avait acquise que par la bonté de son gouvernement. On ne peut dire en ce sens que ses tribuns la détruisirent.

Les tribuns ne sortaient point de la ville; ils n'avaient aucune autorité hors de ses murs : aussi les consuls, pour se soustraire à leur inspection, tenaient-ils quelquefois les comices dans la campagne. Or, les fers des Romains ne furent point forgés dans Rome, mais dans ses armées, et ce fut par leurs conquêtes qu'ils perdirent leur liberté. Cette perte ne vint donc pas des tribuns.

Il est vrai que César se servit d'eux comme Sylla s'était servi du sénat, chacun prenait les moyens qu'il jugeait les plus prompts ou les plus sûrs

exécutive, dont il n'est que le modérateur, et qu'il veut dispenser les lois, qu'il ne doit que protéger. L'énorme pouvoir des éphores, qui fut sans danger tant que Sparte conserva ses mœurs, en accéléra la corruption commencée. Le sang d'Agis, égorgé par ces tyrans, fut vengé par son successeur; le crime et le châtiment des éphores hâtèrent également la perte de la république; et après Cléomène Sparte ne fut plus rien. Rome périt encore par la même voie; et le pouvoir excessif des tribuns, usurpé par degrés, servit enfin, à l'aide des lois faites pour la liberté, de sauvegarde aux empereurs qui la détruisirent. Quant au conseil des Dix à Venise, c'est un tribunal de sang, horrible également aux patriciens et au peuple, et qui, loin de protéger hautement les lois, ne sert plus, après leur avilissement, qu'à porter dans les ténèbres des coups qu'on n'ose apercevoir.

Le tribunat s'affaiblit, comme le gouvernement, par la multiplication de ses membres. Quand les tribuns du peuple romain, d'abord au nombre de deux, puis de cinq, voulurent doubler ce nombre, le sénat les laissa faire, bien sûr de contenir les uns par les autres; ce qui ne manqua pas d'arriver.

Le meilleur moyen de prévenir les usurpations d'un si redoutable corps, moyen dont nul gouvernement ne s'est avisé jusqu'ici, serait de ne pas rendre ce corps permanent, mais de régler les intervalles durant lesquels il resterait supprimé. Ces intervalles, qui ne doivent pas être assez grands pour laisser aux abus le temps de s'affermir, peuvent être fixés par la loi, de manière qu'il soit aisé de les abréger au besoin par des commissions extraordinaires.

pour parvenir : mais il fallait bien que quelqu'un parvînt; et qu'importait qui de Marius ou de Sylla, de César ou de Pompée, d'Octave ou d'Antoine, fût l'usurpateur? Quelque parti qui l'emportât, l'usurpation n'en était pas moins inévitable; il fallait des chefs aux armées éloignées, et il était sûr qu'un de ces chefs deviendrait le maître de l'État. Le tribunat ne faisait pas à cela la moindre chose.

Ce moyen me paraît sans inconvénient, parce que, comme je l'ai dit, le tribunat, ne faisant point partie de la constitution, peut être ôté sans qu'elle en souffre; et il me paraît efficace, parce qu'un magistrat nouvellement rétabli ne part point du pouvoir qu'avait son prédécesseur, mais de celui que la loi lui donne (1).

CHAPITRE VI

DE LA DICTATURE

L'inflexibilité des lois, qui les empêche de se plier aux événements, peut, en certains cas, les rendre pernicieuses, et causer par elles la perte de l'État dans sa crise. L'ordre et la lenteur des formes demandent un espace de temps que les circonstances refusent quelquefois. Il peut se pré-

(1) R. *Lettres de la Montagne.* — Je n'excuse pas les fautes du peuple romain; je les ai dites dans le *Contrat social*, je l'ai blâmé d'avoir usurpé la puissance exécutive, qu'il devait seulement contenir; j'ai montré sur quels principes le tribunat devait être institué, les bornes qu'on devait lui donner, et comment tout cela se pouvait faire. Ces règles furent mal suivies à Rome: elles auraient pu l'être mieux. Toutefois, voyez ce que fit le tribunat avec ses abus : que n'eût-il point fait bien dirigé?

Les anciens peuples ne sont plus un modèle pour les modernes; ils leur sont trop étrangers à tous égards. Vous surtout, Genevois, gardez votre place, et n'allez point aux objets élevés qu'on vous présente pour vous cacher l'abîme qu'on creuse au-devant de vous. Vous n'êtes ni Romains ni Spartiates, vous n'êtes pas même Athéniens. Laissez là ces grands noms, qui ne vous vont point. Vous êtes des marchands, des artisans, des bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur trafic, de leur gain; des gens pour qui la liberté même n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacles et de posséder en sûreté.

Cette situation demande pour vous des maximes particulières. N'étant pas oisifs comme étaient les anciens peuples, vous ne pouvez, comme eux, vous occuper sans cesse du gouvernement : mais, par cela même que vous pouvez moins y veiller de suite, il doit être institué de manière qu'il vous soit plus aisé d'en voir les manœuvres et de pourvoir aux abus. Tout soin public que votre intérêt exige doit vous être rendu d'autant plus facile à remplir, que c'est un soin qui vous coûte et que vous ne prenez pas volontiers. Car vouloir vous en décharger tout à fait, c'est vouloir cesser d'être libres. Il faut opter, dit le philosophe; et ceux qui ne peuvent supporter le travail n'ont qu'à chercher le repos dans la servitude.

senter mille cas auxquels le législateur n'a point pourvu, et c'est une prévoyance très nécessaire de sentir qu'on ne peut tout prévoir (1).

Il ne faut donc pas vouloir affermir les institutions politiques jusqu'à s'ôter le pouvoir d'en suspendre l'effet. Sparte elle-même a laissé dormir ses lois.

Mais il n'y a que les plus grands dangers qui puissent balancer celui d'altérer l'ordre public, et l'on ne doit jamais arrêter le pouvoir sacré des lois que quand il s'agit du salut de la patrie. Dans ces cas rares et manifestes, on pourvoit à la sûreté publique par un acte particulier qui en remet la charge au plus digne. Cette commission peut se donner de deux manières, selon l'espèce du danger.

Si, pour y remédier, il suffit d'augmenter l'activité du gouvernement, on le concentre dans un ou deux de ses membres : ainsi ce n'est pas l'autorité des lois qu'on altère, mais seulement la forme de leur administration. Que si le péril est tel que l'appareil des lois soit un obstacle à s'en garantir, alors on nomme un chef suprême, qui fasse taire toutes les lois et suspende un moment l'autorité souveraine. En pareil cas, la volonté générale n'est pas douteuse, et il est évident que la première intention du peuple est que l'État ne périsse pas. De cette manière la suspension de l'autorité législative ne l'abolit point : le magistrat qui la fait taire ne peut la faire parler; il la domine sans pouvoir la représenter. Il peut tout faire, excepté des lois (2).

Le premier moyen s'employait par le sénat romain quand

(1) MACHIAVEL, *Discours sur Tite-Live*, liv. I, chap. XXXIV. — La marche du gouvernement dans une République est ordinairement trop lente... Or, dans un État bien constitué, il ne doit survenir aucun événement pour lequel on ait besoin de recourir à des moyens extraordinaires... L'habitude de violer la constitution pour faire le bien, autorise ensuite à la violer pour colorer le mal.

(2) MACHIAVEL, *Discours sur Tite-Live*, liv. I, chap. XXXIV. — Son autorité (du dictateur) consistait à pouvoir prendre par lui-même tous les moyens d'écarter ce péril présent, à tout faire sans être obligé de prendre conseil, à punir sans appel; mais il ne pouvait rien ordonner qui altérât la

il chargeait les consuls par une formule consacrée de pourvoir au salut de la république. Le second avait lieu quand un des deux consuls nommait un dictateur (*a*); usage dont Albe avait donné l'exemple à Rome.

Dans les commencements de la république, on eut très souvent recours à la dictature, parce que l'État n'avait pas encore une assiette assez fixe pour pouvoir se soutenir par la seule force de sa constitution. Les mœurs rendant alors superflues bien des précautions qui eussent été nécessaires dans un autre temps, on ne craignait ni qu'un dictateur abusât de son autorité, ni qu'il tentât de la garder au delà du terme. Il semblait, au contraire, qu'un si grand pouvoir fût à charge à celui qui en était revêtu, tant il se hâtait de s'en défaire, comme si c'eût été un poste trop pénible et trop périlleux de tenir la place des lois.

Aussi n'est-ce pas le danger de l'abus, mais celui de l'avilissement, qui me fait blâmer l'usage indiscret de cette suprême magistrature dans les premiers temps. Car tandis qu'on la prodiguait à des élections, à des dédicaces, à des choses de pure formalité, il était à craindre qu'elle ne devînt moins redoutable au besoin, et qu'on ne s'accoutumât à regarder comme un vain titre celui qu'on n'employait qu'à de vaines cérémonies.

Vers la fin de la république, les Romains, devenus plus circonspects, ménagèrent la dictature avec aussi peu de raison qu'ils l'avaient prodiguée autrefois. Il était aisé de voir que leur crainte était mal fondée, que la faiblesse de la capitale faisait alors sa sûreté contre les magistrats qu'elle avait dans son sein; qu'un dictateur pouvait, en certain

forme du gouvernement... Si l'on fait attention au peu de durée de sa dictature, aux limites de son autorité, aux mœurs encore pures des Romains, on verra qu'il était impossible qu'il outrepassât ses pouvoirs et qu'il nuisît à la République; et l'expérience prouve qu'au contraire Rome en tira les plus grands secours.

(*a*) Cette nomination se faisait de nuit et en secret, comme si l'on avait eu honte de mettre un homme au-dessus des lois. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

cas, défendre la liberté publique sans jamais y pouvoir attenter; et que les fers de Rome ne seraient point forgés dans Rome même, mais dans ses armées. Le peu de résistance que firent Marius à Sylla, et Pompée à César, montra bien ce qu'on pouvait attendre de l'autorité du dedans contre la force du dehors.

Cette erreur leur fit faire de grandes fautes: telle, par exemple, fut celle de n'avoir pas nommé un dictateur dans l'affaire de Catilina; car, comme il n'était question que du dedans de la ville, et, tout au plus, de quelque province d'Italie, avec l'autorité sans bornes que les lois donnaient au dictateur, il eût facilement dissipé la conjuration, qui ne fut étouffée que par un concours d'heureux hasards que jamais la prudence humaine ne devait attendre.

Au lieu de cela, le sénat se contenta de remettre tout son pouvoir aux consuls, d'où il arriva que Cicéron, pour agir efficacement, fut contraint de passer ce pouvoir dans un point capital, et que, si les premiers transports de joie firent approuver sa conduite, ce fut avec justice que, dans la suite, on lui demanda compte du sang des citoyens versé contre les lois, reproche qu'on n'eût pu faire à un dictateur. Mais l'éloquence du consul entraîna tout; et lui-même, quoique Romain, aimant mieux sa gloire que sa patrie, ne cherchait pas tant le moyen le plus légitime et le plus sûr de sauver l'État, que celui d'avoir tout l'honneur de cette affaire (*a*). Aussi fut-il honoré justement comme libérateur de Rome, et justement puni comme infracteur des lois. Quelque brillant qu'ait été son rappel, il est certain que ce fut une grâce.

Au reste, de quelque manière que cette importante commission soit conférée, il importe d'en fixer la durée à un terme très court, qui jamais ne puisse être prolongé : dans les crises qui la font établir, l'État est bientôt détruit ou

(*a*) C'est ce dont il ne pouvait se répondre en proposant un dictateur, n'osant se nommer lui-même, et ne pouvant s'assurer que son collègue le nommerait. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

sauvé; et, passé le besoin pressant, la dictature devient tyrannique ou vaine. A Rome, les dictateurs ne l'étant que pour six mois, la plupart abdiquèrent avant ce terme. Si le terme eût été plus long, peut-être eussent-ils été tentés de le prolonger encore, comme firent les décemvirs celui d'une année. Le dictateur n'avait que le temps de pourvoir au besoin qui l'avait fait élire; il n'avait pas celui de songer à d'autres projets.

CHAPITRE VII

DE LA CENSURE

De même que la déclaration de la volonté générale se fait par la loi, la déclaration du jugement public se fait par la censure; l'opinion publique est l'espèce de loi dont le censeur est le ministre, et qu'il ne fait qu'appliquer aux cas particuliers, à l'exemple du prince.

Loin donc que le tribunal censorial soit l'arbitre de l'opinion du peuple, il n'en est que le déclarateur et, sitôt qu'il s'en écarte, ses décisions sont vaines et sans effet.

Il est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des objets de son estime; car tout cela tient au même principe et se confond nécessairement. Chez tous les peuples du monde, ce n'est point la nature, mais l'opinion, qui décide du choix de leurs plaisirs. Redressez les opinions des hommes, et leurs mœurs s'épureront d'elles-mêmes. On aime toujours ce qui est beau ou ce qu'on trouve tel; mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe : c'est donc ce jugement qu'il s'agit de régler. Qui juge des mœurs juge de l'honneur; et qui juge de l'honneur prend sa loi de l'opinion.

Les opinions d'un peuple naissent de sa constitution; quoique la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître; quand la législation s'affaiblit, les mœurs

dégénèrent : mais alors le jugement des censeurs ne fera pas ce que la force des lois n'aura pas fait.

Il suit de là que la censure peut être utile pour conserver les mœurs, jamais pour les rétablir. Établissez des censeurs durant la vigueur des lois; sitôt qu'elles l'ont perdue, tout est désespéré; rien de légitime n'a plus de force lorsque les lois n'en ont plus (1).

La censure maintient les mœurs en empêchant les opinions de se corrompre, en conservant leur droiture par de sages applications, quelquefois même en les fixant lorsqu'elles sont encore incertaines (2). L'usage des seconds dans les duels, porté jusqu'à la fureur dans le royaume de France, y fut aboli par ces seuls mots d'un édit du roi : « Quant à ceux qui ont la lâcheté d'appeler des seconds. » Ce jugement, prévenant celui du public, le détermina tout d'un coup. Mais quand les mêmes édits voulurent prononcer que

(1) R. *Lettre à d'Alembert.* — Si le gouvernement peut beaucoup sur les mœurs, c'est seulement par sa constitution primitive; quand une fois il les a déterminées, non seulement il n'a plus le pouvoir de les changer, à moins qu'il ne change, il a même bien de la peine à les maintenir contre les accidents inévitables qui les attaquent et contre la pente naturelle qui les altère.

R. *Projet de constitution pour la Corse.* — C'est un excellent moyen d'apprendre à tout rapporter à la loi, que de voir rentrer dans l'état privé l'homme qu'on a tant respecté, tandis qu'il était en place, et c'est pour lui-même une grande leçon pour maintenir les droits des particuliers d'être assuré qu'un jour il se retrouvera dans leur nombre.

Noble peuple, je ne veux point vous donner des lois artificielles et systématiques inventées par les hommes, mais vous ramener sous les seules lois de la nature et de l'ordre qui commandent au cœur et ne tyrannisent point les volontés.

Les lois concernant les successions doivent toutes tendre à ramener les choses à l'égalité, en sorte que chacun ait quelque chose et personne n'ait de trop.

Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains*, chap. viii. — Il y a de mauvais exemples qui sont pires que des crimes, et plus d'États ont péri parce qu'on a violé les mœurs que parce qu'on a violé les lois.

(2) Machiavel, *Discours sur Tite-Live*, liv. III, chap. i. — Ainsi donc les hommes qui vivent en société, sous telle forme de gouvernement que ce soit, ont besoin d'être ramenés souvent vers eux-mêmes ou aux principes de leurs institutions par des accidents externes ou internes...

Le retour au bien dans une république dépend ou d'un homme ou d'une loi. Le moyen dont les Romains se servirent pour ramener la République

c'était aussi une lâcheté de se battre en duel, ce qui est très vrai, mais contraire à l'opinion commune, le public se moqua de cette décision, sur laquelle son jugement était déjà porté.

J'ai dit ailleurs (*a*) que l'opinion publique n'étant point soumise à la contrainte, il n'en fallait aucun vestige dans le tribunal établi pour la représenter. On ne peut trop admirer avec quel art ce ressort, entièrement perdu chez les modernes, était mis en œuvre chez les Romains, et mieux chez les Lacédémoniens.

Un homme de mauvaises mœurs ayant ouvert un bon avis dans le Conseil de Sparte, les éphores, sans en tenir compte, firent proposer le même avis par un citoyen vertueux (1). Quel honneur pour l'un, quelle note pour l'autre,

à son principe, fut la loi qui créa les tribuns des peuples, celle qui nomma des censeurs et toutes celles tendant à réprimer et l'ambition et l'insolence...

Il serait à désirer qu'il ne se passât pas plus de dix ans sans qu'on vît frapper un de ces grands coups; cet espace de temps suffit bien pour changer les mœurs et altérer les lois.

Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. IV, chap. vii. — Il y a beaucoup à gagner en fait de mœurs à garder les coutumes anciennes. Comme les peuples corrompus font rarement de grandes choses, qu'ils n'ont guère établi de sociétés, fondé de villes, donné des lois, et qu'au contraire ceux qui avaient des mœurs simples et austères ont fait la plupart des établissements, rappeler les hommes aux maximes anciennes, c'est ordinairement les rappeler à la vertu.

Outre l'Aréopage il y avait à Athènes des gardiens des mœurs et des gardiens des lois. A Lacédémone tous les vieillards étaient censeurs. A Rome deux magistrats avaient la censure...

Dans une république il n'y a pas une force si réprimante que dans les autres gouvernements. Il faut donc que les lois cherchent à y suppléer, elles le font par l'autorité paternelle. A Rome, les pères avaient droit de vie et de mort sur leurs enfants. A Lacédémone, chaque père avait le droit de corriger l'enfant d'un autre. La puissance paternelle se perdit à Rome avec la république...

(*a*) Je ne fais qu'indiquer dans ce chapitre ce que j'ai traité plus au long dans la *Lettre à M. d'Alembert.* (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Plutarque, *Préceptes pour les hommes d'État.* — A Lacédémone, un certain Démosthène, homme de mœurs décriées, annonçait un avis parfaitement approprié à la circonstance. Le peuple rejeta l'avis, mais les Éphores ayant désigné au sort un des vieillards, l'invitèrent à formuler la même proposition...

sans avoir donné ni louange ni blâme à aucun des deux! Certains ivrognes de Samos (*a*) souillèrent le tribunal des éphores : le lendemain, par édit public, il fut permis aux Samiens d'être des vilains. Un vrai châtiment eût été moins sévère qu'une pareille impunité. Quand Sparte a prononcé sur ce qui est ou n'est pas honnête, la Grèce n'appelle pas de ses jugements.

CHAPITRE VIII

DE LA RELIGION CIVILE

Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique. Ils firent le raisonnement de Caligula, et alors ils raisonnaient juste. Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on s'en trouvera bien.

De cela seul qu'on mettait Dieu à la tête de chaque société politique, il s'ensuivit qu'il y eut autant de dieux que de peuples. Deux peuples étrangers l'un à l'autre, et presque toujours ennemis, ne purent longtemps reconnaître un même maître : deux armées se livrant bataille ne sauraient obéir au même chef. Ainsi des divisions nationales résulta le polythéisme, et de là l'intolérance théologique et civile, qui naturellement est la même, comme il sera dit ci-après.

La fantaisie qu'eurent les Grecs de retrouver leurs dieux chez les peuples barbares, vint de celle qu'ils avaient aussi de se regarder comme les souverains naturels de ces peuples. Mais c'est de nos jours une érudition bien ridicule que celle qui roule sur l'identité des dieux de diverses nations : comme si Moloch, Saturne et Chronos pouvaient être le

(*a*) Ils étaient d'une autre île, que la délicatesse de notre langue défend de nommer dans cette occasion. (Note du *Contrat social*, édition de 1782.) — Il s'agit de l'île de Chio.

même dieu! comme si le Baal des Phéniciens, le Zeus des Grecs et le Jupiter des Latins pouvaient être le même; comme s'il pouvait rester quelque chose commune à des êtres chimériques portant des noms différents!

Que si l'on demande comment dans le paganisme, où chaque État avait son culte et ses dieux, il n'y avait point de guerres de religion? je réponds que c'était par cela même que chaque État, ayant son culte propre aussi bien que son gouvernement, ne distinguait point ses dieux de ses lois. La guerre politique était aussi théologique; les départements des dieux étaient, pour ainsi dire, fixés par les bornes des nations. Le dieu d'un peuple n'avait aucun droit sur les autres peuples. Les dieux des païens n'étaient point des dieux jaloux; ils partageaient entre eux l'empire du monde: Moïse même et le peuple hébreu se prêtaient quelquefois à cette idée en parlant du Dieu d'Israël. Ils regardaient, il est vrai, comme nuls les dieux des Cananéens, peuples proscrits, voués à la destruction, et dont ils devaient occuper la place; mais voyez comment ils parlaient des divinités des peuples voisins qu'il leur était défendu d'attaquer! « La possession de ce qui appartient à Chamos votre dieu, disait Jephté aux Ammonites, ne vous est-elle pas légitimement due? Nous possédons au même titre les terres que notre Dieu vainqueur s'est acquises (*a*). » C'était là, ce me semble, une parité bien reconnue entre les droits de Chamos et ceux du Dieu d'Israël.

Mais quand les Juifs, soumis aux rois de Babylone, et dans la suite aux rois de Syrie, voulurent s'obstiner à ne reconnaître aucun autre Dieu que le leur, ce refus, regardé

(*a*) *Nonne ea quæ possidet Chamos deus tuus, tibi jure debentur?* (*Jug.* XI, 24.) Tel est le texte de la Vulgate. Le P. de Carrières a traduit : « Ne croyez-vous pas avoir droit de posséder ce qui appartient à Chamos votre dieu ? » J'ignore la force du texte hébreu; mais je vois que, dans la Vulgate, Jephté reconnaît positivement le droit du dieu Chamos, et que le traducteur français affaiblit cette reconnaissance par un *selon vous* qui n'est pas dans le latin. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

comme une rébellion contre le vainqueur, leur attira les persécutions qu'on lit dans leur histoire, et dont on ne voit aucun autre exemple avant le christianisme (*a*).

Chaque religion étant donc uniquement attachée aux lois de l'État qui la prescrivait, il n'y avait point d'autre manière de convertir un peuple que de l'asservir, ni d'autres missionnaires que les conquérants; et l'obligation de changer de culte étant la loi des vaincus, il fallait commencer par vaincre avant d'en parler. Loin que les hommes combattissent pour les dieux, c'étaient, comme dans Homère, les dieux qui combattaient pour les hommes; chacun demandait au sien la victoire, et la payait par de nouveaux autels. Les Romains, avant de prendre une place, sommaient ses dieux de l'abandonner; et quand ils laissaient aux Tarentins leurs dieux irrités, c'est qu'ils regardaient alors ces dieux comme soumis aux leurs et forcés de leur faire hommage. Ils laissaient aux vaincus leurs dieux comme ils leur laissaient leur lois. Une couronne au Jupiter du Capitole était souvent le seul tribut qu'ils imposaient (1).

Enfin les Romains ayant étendu avec leur empire leur culte et leurs dieux, et ayant souvent eux-mêmes adopté ceux des vaincus, en accordant aux uns et aux autres le droit de cité, les peuples de ce vaste empire se trouvèrent insensiblement avoir des multitudes de dieux et de cultes, à peu près les mêmes partout : et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu'une seule et même religion.

Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur

(*a*) Il est de la dernière évidence que la guerre des Phocéens, appelée guerre sacrée, n'était pas une guerre de religion. Elle avait pour objet de punir des sacrilèges, et non de soumettre des mécréants. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) Bayle, *Pensées diverses sur la comète*. — Les Romains qui en retenant leurs anciennes Divinités en adoptaient souvent de nouvelles, surtout dans les calamités publiques, s'étaient fort relâchés de leur ancienne discipline qui défendait les cultes étrangers...

la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. Or, cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles, qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des persécutions.

Ce que les païens avaient craint est arrivé. Alors tout a changé de face; les humbles chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir, sous un chef visible, le plus violent despotisme dans celui-ci.

Cependant, comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il est résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politie impossible dans les États chrétiens; et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir.

Plusieurs peuples cependant, même dans l'Europe ou à son voisinage, ont voulu conserver ou rétablir l'ancien système, mais sans succès; l'esprit du christianisme a tout gagné. Le culte sacré est toujours resté ou redevenu indépendant du souverain, et sans liaison nécessaire avec le corps de l'État. Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique; et, tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela. Mais les Arabes, devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares : alors la division entre les deux puissances recommença; quoiqu'elle soit moins apparente chez les mahométans que chez les chrétiens,

elle y est pourtant, surtout dans la secte d'Ali ; et il y a des États, tels que la Perse, où elle ne cesse de se faire sentir.

Parmi nous, les rois d'Angleterre se sont établis chefs de l'Église ; autant en ont fait les czars : mais, par ce titre, ils s'en sont moins rendus les maîtres que les ministres ; ils ont moins acquis le droit de la changer que le pouvoir de la maintenir : ils n'y sont pas législateurs, ils n'y sont que princes. Partout où le clergé fait un corps (*a*), il est maître et législateur dans sa patrie. Il y a donc deux puissances, deux souverains, en Angleterre et en Russie, tout comme ailleurs.

De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué (1). Mais il a dû voir que l'esprit

(*a*) Il faut bien remarquer que ce ne sont pas tant des assemblées formelles, comme celles de France, qui lient le clergé en un corps, que la communion des Églises. La communion et l'excommunication sont le pacte social du clergé, pacte avec lequel il sera toujours le maître des peuples et des rois. Tous les prêtres qui communiquent ensemble sont concitoyens, fussent-ils des deux bouts du monde. Cette invention est un chef-d'œuvre en politique. Il n'y avait rien de semblable parmi les prêtres païens : aussi n'ont-ils jamais fait un corps de clergé. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) HOBBES, *De Cive*, chap. v. — Nul ne peut servir deux maîtres, et on ne doit pas moins craindre, voire on doit plutôt obéir à celui qui menace d'une mort éternelle qu'à celui qui n'étend pas les supplices au delà de cette vie. Il s'ensuit donc que le droit de juger des opinions ou doctrines contraires à la tranquillité publique et de défendre qu'on les enseigne appartient au *magistrat* et à l'assemblée à qui on a donné l'autorité suprême.

(*Note*). — Je ne feindrai point de dire que lorsque je formais mon raisonnement j'avais à la pensée cette autorité que plusieurs donnent au pape dans les royaumes qui ne lui appartiennent point et que quelques évêques veulent usurper dans leurs diocèses hors de l'Église romaine et que je voulais refuser la licence que j'ai vu prendre à quelques sujets du Tiers État sous prétexte de religion. Car y a-t-il eu jamais aucune guerre civile dans la chrétienté qui n'ait tiré son origine de cette source ou qui n'en ait été entretenue ? J'ai donc laissé à la puissance civile le droit de juger si une doctrine répugne à l'obéissance des citoyens, et si elle y répugne je lui ai donné l'autorité de défendre qu'elle soit enseignée.

Les raisonnements que j'ai formés jusqu'ici montrent bien évidemment

dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique, que ce qu'il y a de juste et de vrai, qui l'a rendue odieuse (*a*) (1).

qu'en une cité parfaite (c'est-à-dire en un État bien policé, où aucun particulier n'a le droit de se servir de ses propres forces comme il lui plaira pour sa propre conservation, ce que je dirai en d'autres termes où le droit du glaive privé est ôté) il faut qu'il y ait une certaine personne qui possède une puissance suprême la plus haute que les hommes puissent raisonnablement conférer et même qu'ils puissent recevoir; or cette sorte d'autorité est celle qu'on nomme *absolue.*

Warburton, *Deuxième dissertation.* — Hobbes, quoique accusé d'athéisme, semble avoir pénétré plus avant dans cette matière que le Stratonicien de Bayle. Il paraît qu'il a senti que l'idée de morale renfermait nécessairement celle d'obligation, l'idée d'obligation celle de loi et l'idée de loi celle de législateur. C'est pourquoi, après avoir en quelque sorte banni le législateur de l'univers, il a jugé à propos, afin que la moralité des actions ne restât pas sans fondement, de faire intervenir son grand monstre qu'il appelle le *Léviathan,* et d'en faire le créateur et le soutien du bien et du mal moral.

(*a*) Voyez, entre autres, dans une lettre de Grotius à son frère, du 11 avril 1643, ce que ce savant homme approuve et ce qu'il blâme dans le livre *de Cive.* Il est vrai que, porté à l'indulgence, il paraît pardonner à l'auteur le bien en faveur du mal, mais tout le monde n'est pas si clément. (Note du *Contrat social,* édition de 1762.) — Lettre de Grotius écrite en latin à son frère et datée du 11 avril 1643 : « J'ai vu le traité du citoyen. Je goûte ce qu'il dit en faveur des Rois, mais je ne saurais approuver les fondements sur lesquels il appuie ses opinions. Il croit que tous les hommes sont naturellement en état de guerre et il établit quelques autres choses qui ne s'accordent pas avec mes principes. Car il va jusqu'à soutenir qu'il est du devoir de chaque particulier de suivre la religion admise dans sa patrie, sinon en y adhérant de cœur, du moins en s'y soumettant par obéissance. Il y a dans cet auteur d'autres choses encore que je ne peux approuver. »

(1) Hobbes, *De Cive, La Religion,* chap. xv. — ...Chaque citoyen a transféré de son droit à celui ou à ceux qui commandent dans l'État, autant qu'il a pu en transférer. Or rien n'a empêché qu'il n'ait transporté le droit de déterminer la manière en laquelle il faut honorer Dieu, d'où je conclus que le transport en a été fait réellement...

Encore que les rois n'interprètent pas eux-mêmes la parole de Dieu, néanmoins la charge de l'interpréter peut dépendre de leur autorité; de sorte que ceux qui la leur veulent ôter à cause qu'ils ne la peuvent pas toujours exercer eux-mêmes sont aussi bien fondés que s'ils prétendaient qu'un souverain ne peut pas dresser des chaires en mathématiques, qui dépendent de son autorité royale, s'il n'est lui-même un grand mathématicien.

...Christ n'a pas reçu du Père une autorité royale en ce monde, mais

Je crois qu'en développant sous ce point de vue les faits historiques, on réfuterait aisément les sentiments opposés de Bayle et de Warburton, dont l'un prétend que nulle re-

seulement un office de conseiller et la possession d'une sagesse exquise pour endoctriner les hommes...

HOBBES, *De Cive*, *La Religion*, chap. XII. — De ce que notre Sauveur ne prescrit au sujet des princes ni aux citoyens des Républiques aucunes lois distributives, c'est-à-dire qu'il ne leur a donné aucunes règles par lesquelles chaque particulier peut discerner ce qui lui appartient et lui est propre d'avec ce qui est à autrui, ni en quels termes, en quelle forme et avec quelles circonstances il faut qu'une chose soit livrée, saisie, donnée ou possédée, afin qu'elle soit estimée légitimement appartenir à celui qui la reçoit, qui la saisit et qui la possède, il faut nécessairement conclure que non seulement parmi les infidèles desquels Christ a dit qu'il n'était point leur juge ni leur arbitre, mais aussi parmi les chrétiens chaque particulier doit recevoir cette sorte de règlements de l'État dans lequel il vit, c'est-à-dire du prince ou de l'assemblée qui exerce la souveraine puissance de la République...

...Au reste, parce que notre Sauveur n'a indiqué aucunes lois aux sujets touchant le gouvernement de l'État outre celles de la nature, c'est-à-dire outre le commandement d'une obéissance civile, ce n'est pas à aucun particulier de définir... quelles sont les personnes pernicieuses à l'État, quels sont ceux dont l'autorité doit être suspecte, quelles sont les doctrines et les mœurs, quels sont les discours et quels les mariages desquels le public peut recevoir du dommage ou de l'utilité. Mais on doit apprendre toutes ces choses et autres semblables de la voix publique, je veux dire de la bouche des souverains lorsqu'il faut s'en éclaircir...

...Car Jésus-Christ n'était pas venu au monde pour nous enseigner la logique...

Il est très évident que les sujets qui s'estiment obligés d'acquiescer à une puissance étrangère en ce qui regarde les doctrines nécessaires au salut ne forment pas un État qui soit tel de soi-même et se rendent vassaux de cet étranger auquel ils se soumettent...

Dans les États chrétiens le jugement tant des choses spirituelles que des temporelles appartient au bras séculier de la puissance politique, de sorte que l'assemblée souveraine ou le prince souverain est le chef de l'Église aussi bien que celui de l'État, car l'Église et la république chrétienne ne sont au fond qu'une même chose.

Id., chap. XVIII. — ...Croire au Christ n'est autre chose que croire que Jésus est le Christ, à savoir celui qui devait venir au monde pour rétablir le règne de Dieu suivant que Moïse et les prophètes juifs l'avaient prédit...

...Il n'y a aucun autre article que celui-ci, que Jésus est le Christ, qui soit requis à un homme chrétien comme nécessaire au salut...

Celui que tout le genre humain croirait vraiment et entièrement incapable d'errer serait très assuré d'en avoir le gouvernement et dans le temporel et dans le spirituel, si ce n'est qu'il refusât une si vaste puissance, parce que s'il disait qu'il faut lui obéir, même en ce qui est du civil, on ne pourrait pas lui contester cette souveraineté parce qu'on estime ses jugements infaillibles...

ligion n'est utile au corps politique(1), et dont l'autre soutient, au contraire, que le christianisme en est le plus ferme appui (2). On prouverait au premier que jamais État ne fut

C'est à la même fin, que se rapporte le privilège d'interpréter les Écritures... celui qui a une telle autorité a sans contredit un grand empire sur tous ceux qui reconnaissent les Écritures saintes pour la vraie parole de Dieu.

A cela même tend la question touchant la puissance de remettre et de retenir les péchés ou touchant le pouvoir d'excommunier...

D'instituer des ordres et des sociétés, car ceux qui entrent dépendent du fondateur puisque c'est par lui qu'ils subsistent et il a autant de sujets qu'il y a de moines qui embrassent sa religion, puisqu'ils demeurent dans une république ennemie...

C'est à cela que vise la question de juger des mariages légitimes parce que celui à qui il appartient de juger de ces mariages doit connaître aussi des causes qui concernent les héritages et les successions et tous les biens et droits non seulement des particuliers mais aussi des plus grands princes... A cela même tend en quelque façon le célibat des ecclésiastiques, car ceux qui ne sont pas liés par le mariage sont moins attachés que les autres au corps de la République.

(1) Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur en Sorbonne* à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680, 4e édition, Rotterdam, 1704, 4 vol. Tome Ier, page 264 et tome II, page 328. — Quand on compare les mœurs d'un homme qui a une religion avec l'idée générale qu'on se forme des mœurs de cet homme, on est tout surpris de ne trouver aucune conformité entre ces deux choses... C'est que l'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre par les connaissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose, lorsqu'il est sur le point d'agir... N'est-ce pas uniquement la nouvelle vigueur que le Roi a donnée aux lois pour réprimer la hardiesse des filous qui nous met à couvert de leurs insultes la nuit et le jour dans les rues de Paris? Sans cela ne serions-nous pas exposés aux mêmes violences que sous les autres règnes, quoique les prédicateurs et les confesseurs fassent encore mieux leur devoir qu'ils ne le faisaient autrefois?

(2) Warburton, *Dissertations sur l'Union de la religion, de la morale et de la politique.* 2 tomes, *Londres,* chez Guillaume Darrès (1742). *Première dissertation :* Sur l'origine et la nature de la société civile et sur la nécessité de la religion pour en affermir l'établissement. — Dans l'état de nature on avait peu de choses à souhaiter, peu de désirs à combattre, mais depuis l'établissement des sociétés nos besoins ont augmenté à mesure que les arts de la vie se sont multipliés et perfectionnés; l'accroissement de nos besoins a été suivi de celui de nos désirs et graduellement de celui de nos efforts pour surmonter l'obstacle des lois. C'est cet accroissement de nouveaux arts, de nouveaux besoins, de nouveaux désirs qui a insensiblement amorti l'esprit d'hospitalité et de générosité et qui leur a substitué celui de cupidité, de vénalité et d'avarice...

Dans la constitution originaire du gouvernement civil, l'on est convenu que la protection et l'obéissance seraient les conditions réciproques de ceux

fondé que la religion ne lui servît de base; et au second, que la loi chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État (1). Pour achever de me faire en-

qui gouverneraient et de ceux qui seraient gouvernés. Lorsqu'un citoyen obéit à la loi, la dette que la société contracte envers lui se trouve payée par la protection qu'elle lui accorde...

Puisque la crainte du mal et l'espérance du bien qui sont les deux grands ressorts de la nature pour déterminer les hommes, suffisent à peine pour faire observer les lois, puisque la société civile ne peut employer l'un qu'imparfaitement et n'est point en état de faire aucun usage de l'autre, puisque enfin la religion seule peut réunir ces deux ressorts et les mettre en œuvre avec la plus grande efficacité, qu'elle seule peut infliger des peines et toujours certaines et toujours justes, que l'infraction soit publique ou secrète, et que les devoirs enfreints soient en obligation parfaite ou imparfaite, puisqu'elle seule peut apprécier le mérite de l'obéissance, pénétrer les motifs de nos actions et offrir à la vertu des récompenses que la société civile ne saurait donner, il s'ensuit évidemment que l'autorité de la religion est de nécessité absolue pour assurer l'observation des devoirs et maintenir le gouvernement civil.

L'utilité de la religion et en particulier du dogme des récompenses et des peines d'une autre vie a été reconnue par les ennemis de la religion.

(1) Machiavel, *Discours sur Tite-Live*, liv. I, chap. xi. — Si l'attachement au culte de la divinité est le garant le plus assuré de la grandeur des républiques. le mépris de la religion est la cause la plus certaine de leur ruine. Malheur à l'Etat où la crainte de l'Être suprême n'existe pas! Il doit périr s'il n'est maintenu par la crainte du prince même qui supplée au défaut de la religion, et comme les princes ne règnent que le temps de la vie, il faut également que l'État, dont l'existence ne tient qu'à la vertu de celui qui règne, périsse promptement.

Id., chap. xii. — Les princes et les républiques qui veulent se maintenir à l'abri de toute corruption doivent sur toutes choses conserver la religion et ses cérémonies et entretenir le respect dû à leur sainteté...

Tout ce qui tend à favoriser la religion doit être accueilli, quand même on en reconnaîtrait la fausseté, et on le doit d'autant plus qu'on a plus de sagesse et de connaissance du cœur humain.

Bossuet, ***Politique de l'Écriture***, liv. VII, art. 2. ***IIIe Proposition***. — Que si l'on demande ce qu'il faudrait dire d'un État où l'autorité publique se trouverait établie sans aucune religion, on voit d'abord qu'on n'a pas besoin de répondre à des questions chimériques. De tels États ne furent jamais. Les peuples où il n'y a point de religion sont en même temps sans police, sans véritable subordination et entièrement sauvages. Les hommes n'étant point tenus par la conscience ne peuvent s'assurer les uns les autres. Dans les empires où les historiens rapportent que les savants et les magistrats méprisent la religion et sont sans Dieu dans leur cœur, ces peuples sont conduits par d'autres principes et ils ont un culte public.

Si, néanmoins, il s'en trouvait où le gouvernement fût établi encore qu'il n'y eût aucune religion (ce qui n'est pas et ne paraît pas pouvoir être), il y faudrait conserver le bien de la société le plus qu'il serait possible et cet état

tendre, il ne faut que donner un peu plus de précision aux idées trop vagues de religion relatives à mon sujet.

La religion, considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particulière, peut aussi se diviser en deux espèces : savoir, la religion de l'homme, et celle du citoyen. La première, sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires; elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois : hors la seule nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif (1).

vaudrait mieux qu'une anarchie absolue qui est un état de guerre de tous contre tous.

IVe Proposition. — Quoiqu'il soit vrai que les fausses religions, en ce qu'elles ont de bon et de vrai qui est qu'il faut reconnaître quelque divinité à laquelle les choses humaines sont soumises, puissent suffire absolument à la constitution des États...

WARBURTON, *Seizième dissertation* (fin). — En un mot et c'est la conclusion de tout cet ouvrage : quiconque veut assurer le gouvernement civil doit le soutenir par la religion et quiconque veut étendre la religion doit employer le secours du gouvernement civil.

MONTESQUIEU, *Esprit des lois,* liv. XXIV, chap. II. — M. Bayle a prétendu prouver qu'il valait mieux être athée qu'idolâtre, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion que d'en avoir une mauvaise...

Ce n'est qu'un sophisme fondé sur ce qu'il n'est d'aucune utilité au genre humain que l'on croie qu'un certain homme existe, au lieu qu'il est très utile que l'on croie que Dieu est...

Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent pas les lois humaines puissent avoir...

La question n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou qu'un certain peuple n'eût point de religion que d'abuser de celle qu'il a, mais de savoir quel est le moindre mal que l'on abuse quelquefois de la religion ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes.

(1) R. *Émile,* liv. IV. — Il fallait un culte uniforme, je le veux bien,

Il y a une troisième sorte de religion plus bizarre, qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celui-ci la religion du prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom.

A considérer politiquement ces trois sortes de religion, elles ont toutes leurs défauts. La troisième est si évidemment mauvaise, que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien.

La seconde est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que, faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'État, c'est en servir le dieu tutélaire. C'est une espèce de théocratie, dans laquelle on ne doit point avoir d'autre pontife

mais ce point était-il donc si important qu'il fallût tout l'appareil de la puissance divine pour l'établir? Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la religion. Le culte que Dieu demande est celui du cœur; et celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme. C'est avoir une vanité bien folle de s'imaginer que Dieu prenne un si grand intérêt à la forme de l'habit du prêtre, à l'ordre des mots qu'il prononce, aux gestes qu'il fait à l'autel, et à toutes ses génuflexions! Eh! mon ami, reste de toute ta hauteur, tu seras toujours assez près de terre. Dieu veut être adoré en esprit et en vérité : ce devoir est celui de toutes les religions, de tous les pays, de tous les hommes. Quant au culte extérieur, s'il doit être uniforme pour le bon ordre, c'est purement une affaire de police; il ne faut point de révélation pour cela.

R. *Émile*, liv. IV. — Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant les passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Être, je vois que les dogmes particuliers les embrouillent; que loin de les ennoblir ils les avilissent; qu'aux mystères inconcevables qui l'environnent, ils ajoutent des contradictions absurdes; qu'ils rendent l'homme orgueilleux, intolérant, cruel; qu'au lieu d'établir la paix sur la terre, ils y portent le fer et le feu. Je me demande à quoi bon tout cela sans savoir me répondre. Je n'y vois que les crimes des hommes et les misères du genre humain.

que le prince, ni d'autres prêtres que les magistrats. Alors mourir pour son pays, c'est aller au martyre; violer les lois, c'est être impie; et soumettre un coupable à l'exécration publique, c'est le dévouer au courroux des dieux : *Sacer estod.*

Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge, elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la Divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore, quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant, en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses dieux. Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté (1).

Reste donc la religion de l'homme ou le christianisme,

(1) R. *Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre 5. — Je ne cesserai jamais de le redire, c'est que ces persécuteurs-là ne sont point des croyants, ce sont des fourbes.

R. *Nouvelle Héloïse*, partie VI, lettre 8. — Je vois qu'il est impossible que l'intolérance m'endurcisse l'âme. Comment chérir tendrement les gens qu'on réprouve? Quelle charité peut-on conserver parmi les damnés? Les aimer ce serait haïr Dieu qui les punit. Voulons-nous donc être humains; jugeons les actions et non pas les hommes, n'empiétons point sur l'horrible fonction des démons; n'ouvrons point si légèrement l'enfer à nos frères. Eh! s'il était destiné pour ceux qui se trompent, quel mortel pourrait l'éviter?

R. *Émile*, liv. IV. — Bayle a très bien prouvé que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus; au lieu que l'irréligion, et en général l'esprit raisonneur et philosophique, attache à la vie, efféminе, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du *moi* humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société; car ce que les intérêts particuliers ont de commun est si peu de chose qu'il ne balancera jamais ce qu'ils ont d'opposé.

Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien : comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent

non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile, qui en est tout à fait différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort.

Mais cette religion, n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique, laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre; et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus, loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre. Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social (1).

On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté : c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes.

Je dis même que cette société supposée ne serait, avec toute sa perfection, ni la plus forte ni la plus durable : à force d'être parfaite, elle manquerait de liaison; son vice destructeur serait dans sa perfection même.

de naître en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme, aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État sous le despotisme; c'est la tranquillité de la mort : elle est plus destructive que la guerre même.

(1) R. *Lettre à Moultou* (21 octobre 1762). — Vous avez très bien vu l'état de la question dans le dernier chapitre du *Contrat social*, et la critique de Roustan porte à faux à cet égard. — Voici le passage de la lettre à Moultou, à laquelle Rousseau fait allusion : « R. n'a pas compris votre dernier chapitre du *Contrat social*, au moins il ne l'a pas entendu comme moi. Quand vous dites que le christianisme est contraire à l'esprit social, il me semble que cette assertion revient à celle-ci, que la bienveillance se relâche en s'étendant et que le christianisme nous faisant envisager tous les hommes comme nos frères nous empêche de mettre une grande différence entre eux et nos concitoyens. De là le système du christianisme est plus favorable à la société universelle des hommes qu'aux sociétés particulières, le chrétien est plus cosmopolite que patriote. » (J.-J. Rousseau ses amis et ses ennemis, correspondance publiée par Streckeisen-Moultou. 2 vol. Paris, Michel Lévy, éditeur, 1865, tome I, page 65).

Chacun remplirait son devoir; le peuple serait soumis aux lois, les chefs seraient justes et modérés, les magistrats intègres, incorruptibles; les soldats mépriseraient la mort; il n'y aurait ni vanité ni luxe : tout cela est fort bien; mais voyons plus loin.

Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel; la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique; il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays; si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple (1).

Pour que la société fût paisible et que l'harmonie se

(1) R. *Lettre à M. Usteri, professeur à Zurich, sur le chapitre VIII du dernier livre du* Contrat social. Motiers, le 15 juillet 1763... Je continue à répondre à vos difficultés puisque vous l'exigez ainsi. Je vous dirai donc, avec ma franchise ordinaire, que vous ne me paraissez pas avoir bien saisi l'état de la question. La grande société, la société humaine en général est fondée sur l'humanité, sur la bienveillance universelle. Je dis et j'ai toujours dit que le christianisme est favorable à celle-là. Mais les sociétés particulières, les sociétés politiques et civiles ont un tout autre principe. Ce sont des établissements purement humains, dont par conséquent le vrai christianisme nous détache comme de tout ce qui n'est que terrestre. Il n'y a que les vices des hommes qui rendent ces établissements nécessaires et il n'y a que les passions humaines qui les conservent. Otez tous les vices à vos chrétiens ils n'auront plus besoin des magistrats ni des lois; ôtez-leur toutes les passions humaines, le lien civil perd à l'instant tout son ressort; plus d'émulation, plus de gloire, plus d'ardeur pour les préférences. L'intérêt particulier est détruit, et faute d'un soutien convenable, l'état politique tombe en langueur.

Votre supposition d'une société politique et rigoureuse de chrétiens, tous parfaits à la rigueur, est donc contradictoire, elle est encore outrée quand vous ne voulez pas y admettre un seul homme injuste, pas un seul usurpateur. Sera-t-elle plus parfaite que celle des apôtres? Et cependant il s'y trouva un Judas... Sera-t-elle plus parfaite que celle des anges, et le diable, dit-on, en est sorti. Mon cher ami, vous oubliez que vos chrétiens seront des hommes et que la perfection que je leur suppose est celle que peut comporter l'humanité. Mon livre n'est pas fait pour les dieux...

Pour conserver votre république chrétienne, vous rendez vos voisins

maintînt, il faudrait que tous les citoyens sans exception fussent également bons chrétiens : mais si malheureusement il s'y trouve un seul ambitieux, un seul hypocrite, un Catilina, par exemple, un Cromwell, celui-là très certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes. La charité chrétienne ne permet pas aisément de penser mal de son prochain. Dès qu'il aura trouvé par quelque ruse l'art de leur en imposer et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité; Dieu veut qu'on le respecte : bientôt voilà une puissance; Dieu veut qu'on lui obéisse; le dépositaire de cette puissance en abuse-t-il, c'est la verge dont Dieu punit ses enfants. On se ferait conscience de chasser l'usurpateur : il faudrait troubler le repos public, user de violence, verser du sang; tout cela s'accorde mal avec la douceur du chrétien; et, après tout, qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères? l'essentiel est d'aller en paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela.

Survient-il quelque guerre étrangère, les citoyens marchent sans peine au combat; nul d'entre eux ne songe à fuir; ils font leur devoir, mais sans passion pour la victoire; ils savent plutôt mourir que vaincre. Qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe? La Providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut(1)? Qu'on imagine

aussi justes qu'elle, à la bonne heure. Je conviens qu'elle se défende toujours assez bien pourvu qu'elle ne soit point attaquée. A l'égard du courage que vous donnez à vos soldats par le simple amour de la conservation, c'est celui qui ne manque à personne. Je lui ai donné un motif encore plus puissant sur les chrétiens, savoir l'amour du devoir. Là-dessus je crois pouvoir pour toute réponse vous renvoyer à mon livre où ce point est bien discuté. Comment ne voyez-vous pas qu'il n'y a que de grandes passions qui fassent de grandes choses? Qui n'a d'autre passion que celle de son salut ne fera jamais rien de grand dans le temporel. Si Mutius Scévola n'eût été que saint, croyez-vous qu'il eût fait lever le siège de Rome. Vous me citerez peut-être la magnanime Judith? Mais nos chrétiennes hypothétiques, moins barbarement coquettes, n'iront pas, je crois, séduire leurs ennemis et puis coucher avec eux pour les massacrer durant leur sommeil. »

(1) Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, tome IV, page 598. — Les chrétiens dont je parle seraient peu propres au combat, ils auraient été

quel parti un ennemi fier, impétueux, passionné, peut tirer de leur stoïcisme! Mettez vis-à-vis d'eux ces peuples généreux que dévorait l'ardent amour de la gloire et de la patrie, supposez votre république chrétienne vis-à-vis de Sparte ou de Rome : les pieux chrétiens seront battus, écrasés, détruits, avant d'avoir eu le temps de se reconnaître, ou ne devront leur salut qu'au mépris que leur ennemi concevra pour eux. C'était un beau serment à mon gré que celui des soldats de Fabius; ils ne jurèrent pas de mourir ou de vaincre, ils jurèrent de revenir vainqueurs, et tinrent leur serment : jamais des chrétiens n'en eussent fait un pareil; ils auraient cru tenter Dieu (1).

Mais je me trompe en disant une république chrétienne;

élevés à la patience des injures, à la douceur, à la débonnaireté, à la mortification des sens, à l'oraison et à la méditation des choses célestes. On les enverrait comme des brebis au milieu des loups...

(1) MACHIAVEL, *Discours sur Tite-Live,* liv. II, chap. II. — Pour quelles raisons les hommes d'à présent sont-ils moins attachés à la liberté que ceux d'autrefois? Pour la même raison, je pense, qui fait que ceux d'aujourd'hui sont moins forts et c'est, si je ne me trompe, la différence d'éducation fondée sur la différence de religion. Notre religion, en effet, nous ayant montré la vérité et le seul chemin du salut, fait que nous mettons moins de prix à la gloire de ce monde. Les païens, au contraire, qui l'estimaient beaucoup, qui plaçaient en elle le souverain bien, mettaient dans leurs actions infiniment plus de force et d'énergie...

Notre religion couronne plutôt les vertus humbles et contemplatives que les vertus actives. Notre religion place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection, le mépris des choses humaines... Si elle exige quelque force d'âme, c'est plutôt celle qui fait supporter les maux que celle qui porte aux grandes actions.

Il me paraît donc que ces principes en rendant les peuples plus faibles, les ont disposés à être plus facilement la proie des méchants. Ceux-ci ont vu qu'ils pouvaient tyranniser sans crainte les hommes qui, pour aller en paradis, sont plus disposés à supporter des injures qu'à les venger...

MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. VI. — M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne; il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs et qui auraient un très grand zèle pour les remplir, ils sentiraient très bien les droits de la défense naturelle; plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie...

Il est étonnant que ce grand homme n'ait pas su distinguer les ordres pour l'établissement du christianisme d'avec le christianisme même et qu'on

chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves, ils le savent et ne s'en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux (1).

Les troupes chrétiennes sont excellentes, nous dit-on. Je le nie. Qu'on m'en montre de telles? Quant à moi, je ne connais point de troupes chrétiennes. On me citera les croisades. Sans disputer sur la valeur des croisés, je remarquerai que, bien loin d'être des chrétiens, c'étaient des soldats du prêtre, c'étaient des citoyens de l'Église : ils se battaient pour son pays spirituel, qu'elle avait rendu temporel on ne sait comment. A le bien prendre, ceci rentre sous le paganisme : comme l'Évangile n'établit point une religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi les chrétiens.

Sous les empereurs païens, les soldats chrétiens étaient braves; tous les auteurs chrétiens l'assurent, et je le crois : c'était une émulation d'honneur contre les troupes païennes. Dès que les empereurs furent chrétiens, cette émulation ne subsista plus; et, quand la croix eut chassé l'aigle, toute la valeur romaine disparut.

Mais, laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, et fixons les principes sur ce point important. Le droit que le pacte social donne au souverain sur les su-

puisse lui imputer d'avoir méconnu l'esprit de sa propre religion. Lorsque le législateur au lieu de donner des lois a donné des conseils, c'est qu'il a vu que ses conseils, s'ils étaient ordonnés comme des lois, seraient contraires à l'esprit de ses lois.

(1) Diderot, *Encyclopédie* (article *Société*). — Les hommes sont faits pour vivre en société.

L'esprit de sociabilité doit être universel, la société humaine embrasse tous les hommes avec qui on peut avoir commerce...

La société elle-même a produit un nouveau genre de devoirs qui n'existaient point dans l'état de nature et quoique entièrement de sa création elle a manqué de savoir pour les faire observer : telle est, par exemple, cette vertu surannée et presque de mode que l'on appelle l'*amour de la patrie*.

jets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique (*a*). Les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté (1). Or il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir, au surplus, telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître; car, comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci (2).

Il y a donc une profession de foi purement civile dont

(*a*) « Dans la république, dit le marquis d'A., chacun est parfaitement libre en ce qui ne nuit pas aux autres. » Voilà la borne invariable; on ne peut la poser plus exactement. Je n'ai pu me refuser au plaisir de citer quelquefois ce manuscrit, quoique non connu du public, pour rendre honneur à la mémoire d'un homme illustre et respectable, qui avait conservé jusque dans le ministère le cœur d'un vrai citoyen, et des vues droites et saines sur le gouvernement de son pays. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.) — R. *Lettre à Usteri*, 15 juillet 1763. M. le marquis d'A. dont vous me demandez le nom est feu M. le marquis d'Argenson qui avait été ministre des Affaires étrangères et qui, quoique ministre, ne laissait pas d'être honnête homme et bien intentionné.

(1) Hobbes, *De Cive*, chap. iv. — La foi est une partie de la doctrine chrétienne qui ne peut pas être comprise sous le nom de *loy*. D'ailleurs, les lois sont données pour régler les *actions* de notre volonté et ne touchent point à nos *opinions*. Les matières de la foi et qui regardent la créance, ne sont pas de la juridiction de notre volonté et sont hors de notre puissance.

Spinoza, *Tractatus politicus*, chap. iii. — Ad externos cultus quod attinet certum est illos ad veram dei cognitionem et amorem, qui ex ea necessario sequitur, nihil prorsus juvare nec nocere posse; atque adeo non tanti faciendi sunt ut propter ipsos pax et tranquillitas publica perturbari mereatur.

(2) R. *Lettre à M. de Beaumont.* — Je vois donc deux manières d'examiner et comparer les religions diverses : l'une selon le vrai et le faux qui s'y trouvent, soit quant aux faits naturels ou surnaturels sur lesquels elles sont établies, soit quant aux notions que la raison nous donne de l'Être suprême et du culte qu'il veut de nous; l'autre selon leurs effets temporels et moraux sur la terre, selon le bien ou le mal qu'elles peuvent faire à la société et au genre humain. Il ne faut pas, pour empêcher ce double exa-

il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être

men, commencer par décider que ces deux choses vont toujours ensemble, et que la religion la plus vraie est aussi la plus sociale : c'est précisément ce qui est en question; et il ne faut pas d'abord crier que celui qui traite cette question est un impie, un athée, puisque autre chose est de croire, et autre chose d'examiner l'effet de ce que l'on croit.

Il paraît pourtant certain, je l'avoue, que, si l'homme est fait pour la société, la religion la plus vraie est aussi la plus sociale et la plus humaine,

R. 2e *Lettre de la Montagne.* — Il est bien vrai que la doctrine du plus grand nombre peut être proposée à tous comme la plus probable ou la plus autorisée; le souverain peut même la rédiger en formule et la prescrire à ceux qu'il charge d'enseigner, parce qu'il faut quelque ordre, quelque règle dans les instructions publiques, et qu'au fond l'on ne gêne en ceci la liberté de personne, puisque nul n'est forcé d'enseigner malgré lui : mais il ne s'ensuit pas de là que les particuliers soient obligés d'admettre précisément ces interprétations qu'on leur donne et cette doctrine qu'on leur enseigne. Chacun en demeure seul juge pour lui-même, et ne reconnaît en cela d'autre autorité que la sienne propre. Les bonnes instructions doivent moins fixer le choix que nous devons faire, que nous mettre en état de bien choisir. Tel est le véritable esprit de la réformation, tel en est le vrai fondement. La raison particulière y prononce, en tirant la foi de la règle commune qu'elle établit, savoir, l'Évangile; et il est tellement de l'essence de la raison d'être libre, que, quand elle voudrait s'asservir à l'autorité, cela ne dépendrait pas d'elle. Portez la moindre atteinte à ce principe, et tout l'évangélisme croule à l'instant. Qu'on me prouve aujourd'hui qu'en matière de foi je suis obligé de me soumettre aux décisions de quelqu'un, dès demain je me fais catholique, et tout homme conséquent et vrai fera comme moi.

R. 2e *Lettre de la Montagne.* — Dieu s'est réservé sa propre défense et le châtiment des fautes qui n'offensent que lui. C'est un sacrilège à des hommes de se faire les vengeurs de la Divinité, comme si leur protection lui était nécessaire. Les magistrats, les rois n'ont aucune autorité sur les âmes; et pourvu qu'on soit fidèle aux lois de la société dans ce monde, ce n'est point à eux de se mêler de ce qu'on deviendra dans l'autre, où ils n'ont aucune inspection. Si l'on perdait ce principe de vue, les lois faites pour le bonheur du genre humain en seraient bientôt le tourment; et, sous leur inquisition terrible, les hommes, jugés par leur foi plus que par leurs œuvres, seraient tous à la merci de quiconque voudrait les opprimer.

R. 5e *Lettre de la Montagne.* — Ce que les tribunaux civils ont à défendre n'est pas l'ouvrage de Dieu, c'est l'ouvrage des hommes; ce n'est pas des âmes qu'ils sont chargés, c'est des corps ; c'est de l'État et non de l'Église, qu'ils sont les vrais gardiens; et, lorsqu'ils se mêlent des matières de religion, ce n'est qu'autant qu'elles sont du ressort des lois, autant que ces matières importent au bon ordre et à la sûreté publique. Voilà les saines maximes de la magistrature. Ce n'est pas, si l'on veut, la doctrine de la puissance absolue, mais c'est celle de la justice et de la raison. Jamais on

bon citoyen ni sujet fidèle (*a*) (1). Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme

ne s'en écartera dans les tribunaux civils, sans donner dans les plus funestes abus, sans mettre l'État en combustion, sans faire des lois et de leur autorité le plus odieux brigandage.

R. 7e *Lettre de la Montagne.* — Le pouvoir législatif consiste en deux choses inséparables : faire les lois et les maintenir; c'est-à-dire avoir inspection sur le pouvoir exécutif. Il n'y a point d'État au monde où le souverain n'ait cette inspection. Sans cela toute liaison, toute subordination manquant entre ces deux pouvoirs, le dernier ne dépendrait point de l'autre; l'exécution n'aurait aucun rapport nécessaire aux lois; la *loi* ne serait qu'un mot, et ce mot ne signifierait rien.

R. *Émile*, liv. IV. — Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale, et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine. Je regarde toutes les religions particulières comme une forme d'honorer Dieu par un culte public, et qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, selon les temps et les lieux. Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du cœur.

R. *Émile*, liv. IV. — Osez confesser Dieu chez les philosophes; osez prêcher l'humanité aux intolérants.

WARBURTON, *Quinzième dissertation.* — L'Église peut et doit être envisagée sous deux faces ou simplement comme une société religieuse et un établissement d'institution divine; et alors elle est indépendante de l'État; ou comme une société nationale ou un établissement d'institution humaine et alors elle est dépendante de la société civile et l'autorité suprême ou la suprématie politique dans toutes les choses relatives à l'État national où l'Église appartient au souverain.

(*a*) César, plaidant pour Catilina, tâchait d'établir le dogme de la mortalité de l'âme; Caton et Cicéron, pour le réfuter, ne s'amusèrent point à philosopher; ils se contentèrent de montrer que César parlait en mauvais citoyen, et avançait une doctrine pernicieuse à l'État. En effet, voilà de quoi devait juger le sénat de Rome, et non d'une question de théologie. (Note du *Contrat social*, édition de 1762.)

(1) R. *Lettre à M. de Beaumont.* — Pourquoi un homme a-t-il inspection sur la croyance d'un autre ? et pourquoi l'État a-t-il inspection sur celle des citoyens ? C'est parce qu'on suppose que la croyance des hommes détermine leur morale, et que des idées qu'ils ont de la vie à venir dépend leur conduite en celle-ci. Quand cela n'est pas, qu'importe ce qu'ils croient ou ce qu'ils font semblant de croire ? L'apparence de la religion ne sert plus qu'à les dispenser d'en avoir une.

Dans la société chacun est en droit de s'informer si un autre se croit obligé d'être juste, et le souverain est en droit d'examiner les raisons sur lesquelles chacun fonde cette obligation. De plus, les formes nationales doivent être observées; c'est sur quoi j'ai beaucoup insisté. Mais, quant aux opinions qui ne tiennent point à la morale, qui n'influent en aucune manière

insociable (1), comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois (2).

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications

sur les actions, et qui ne tendent point à transgresser les lois, chacun n'a là-dessus que son jugement pour maître, et nul n'a ni droit ni intérêt de prescrire à d'autres sa façon de penser.

R. *4e Lettre de la Montagne.* — On ne peut pas dire, non plus, que j'attaque la morale dans un livre où j'établis de tout mon pouvoir la préférence du bien général sur le bien particulier, et où je rapporte nos devoirs envers les hommes à nos devoirs envers Dieu, seul principe sur lequel la morale puisse être fondée, pour être réelle et passer l'apparence. On ne peut pas dire que ce livre tende en aucune sorte à troubler le culte établi ni l'ordre public, puisque au contraire j'y insiste sur le respect qu'on doit aux formes établies, sur l'obéissance aux lois en toute chose, même en matière de religion.

R. *Émile*, liv. IV. — En attendant de plus grandes lumières, gardons l'ordre public; dans tout pays respectons les lois, ne troublons point le culte qu'elles prescrivent : ne portons point les citoyens à la désobéissance; car nous ne savons point certainement si c'est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d'autres, et nous savons très certainement que c'est un mal de désobéir aux lois.

Diderot, *Dict. encyclopédique* (article *Législateur*). — Si le législateur fait de la religion un ressort principal de l'État, il donne nécessairement trop de crédit aux prêtres, qui prendront bientôt de l'ambition... rien ne peut l'assurer qu'il sera toujours le maître; cette raison suffit pour qu'il rende les lois principales soient constitutives, soient civiles, et leur exécution indépendante du culte et des dogmes religieux; mais il doit respecter, aimer la religion et la faire aimer et respecter.

(1) Hobbes, *De Cive*, chap. xiv. — Les hommes sont de cette nature que chacun nomme *bien* ce qu'il désirerait qu'on lui fît, et *mal* ce qu'il voudrait éviter.

Comment dira-t-on que celui-là pèche qui nie l'existence ou la providence de Dieu ou qui vomit contre lui quelque autre blasphème; car il alléguera qu'il n'a jamais soumis sa volonté à celle de Dieu duquel même il n'a pas cru l'existence...

L'athée n'est pas puni en qualité de sujet; parce qu'il n'a pas observé les lois, mais comme un ennemi qui n'a voulu les recevoir, c'est-à-dire il est puni par le droit de la guerre, comme les géants le furent autrefois dans le passé lorsqu'ils voulurent monter au ciel et s'en prendre aux dieux.

(2) R. *5e Lettre de la Montagne.* — La religion ne peut jamais faire partie de la législation qu'en ce qui concerne les actions des hommes. La loi

ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois; voilà les dogmes positifs (1). Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance; elle rentre dans les cultes que nous avons exclus (2).

Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances

ordonne de faire ou de s'abstenir; mais elle ne peut ordonner de croire. Ainsi quiconque n'attaque point la pratique de la religion n'attaque point la loi.

Mais la discipline établie par la loi fait essentiellement partie de la législation, elle devient loi elle-même. Quiconque l'attaque attaque la loi, et ne tend pas à moins qu'à troubler la constitution de l'État. Que cette constitution fût, avant d'être établie, susceptible de plusieurs formes et combinaisons différentes, en est-elle moins respectable et sacrée sous une de ces formes, quand elle en est une fois revêtue à l'exclusion de toutes les autres? et dès lors la loi politique n'est-elle pas constante et fixe, ainsi que la loi divine?

(1) Warburton, *Quatorzième dissertation*. — Les hommes en instituant la société civile ont renoncé à la liberté naturelle et se sont soumis à l'empire du souverain civil. Or ce ne pouvait pas être en vue de se procurer les biens dont ils auraient pu jouir sans cela...

Le salut des âmes n'est ni la cause ni le but des institutions civiles...

Lorsqu'on dit que la religion ou le salut des âmes n'est point du district du magistrat, on doit toujours entendre qu'on en excepte les trois articles fondamentaux de la religion naturelle savoir : l'existence de Dieu, sa Providence et la différence essentielle que l'on trouve entre le bien et le mal moral. C'est le devoir du magistrat de chérir, de protéger, d'encourager ces opinions non en tant qu'elles sont propres à nous procurer un bonheur futur, mais en tant qu'elles sont relatives à notre bonheur présent et qu'elles servent de lien et de fondement à la société civile.

(2) R. 2e *Lettre de la Montagne*. — La religion protestante est tolérante par principe, elle est tolérante essentiellement; elle l'est autant qu'il est possible de l'être, puisque le seul dogme qu'elle ne tolère pas est celui de l'intolérance. Voilà l'insurmontable barrière qui nous sépare des catholiques, et qui réunit les autres communions entre elles; chacune regarde bien les autres comme étant dans l'erreur; mais nulle ne regarde ou ne doit regarder cette erreur comme un obstacle au salut.

R. *Émile*, liv. IV. — Le devoir de suivre et d'aimer la religion de son pays ne s'étend pas jusqu'aux dogmes contraires à la bonne morale, tels que celui de l'intolérance. C'est ce dogme horrible qui arme les hommes les uns contre les autres, et les rend tous ennemis du genre humain. — La distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique est puérile et vaine. Ces deux intolérances sont inséparables, et l'on ne peut admettre l'une

sont inséparables (1). Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer serait haïr Dieu qui les punit : il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil (*a*); et sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain

sans l'autre. Des anges mêmes ne vivraient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderaient comme les ennemis de Dieu.

Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. v. — *Que la religion catholique convient mieux à une monarchie et que la protestante s'accorde mieux d'une République.*

Lorsqu'une religion naît et se forme dans un État, elle suit ordinairement le plan du gouvernement où elle est établie, car les hommes qui la reçoivent et ceux qui la font recevoir n'ont guère d'autres idées de police que celles de l'État dans lequel ils sont nés.

Quand la religion chrétienne souffrit il y a deux siècles ce malheureux partage qui la divisa en catholique et protestante, les peuples du Nord embrassèrent la protestante et ceux du Midi gardèrent la catholique.

C'est que les peuples du Nord ont et auront toujours un esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples du Midi et qu'une religion qui n'a point de chef visible convient mieux à l'indépendance du climat que celle qui en a un.

(1) Diderot, *Dictionnaire encyclopédique* (article *Intolérance*). — Il faut distinguer deux sortes d'intolérance : l'ecclésiastique et la civile.

L'intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe et à le démontrer sur les toits sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s'agira point dans cet article de cet héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siècles de l'Église.

L'intolérance civile consiste à rompre tout commerce et à poursuivre par toutes sortes de moyens violents ceux qui ont une façon de penser sur Dieu et sur son culte autre que la nôtre.

...L'intolérant pris en ce dernier sens est un méchant homme, un mauvais chrétien, un sujet dangereux, un mauvais politique et un mauvais citoyen.

(*a*) Le mariage, par exemple, étant un contrat civil, a des effets civils sans lesquels il est même impossible que la société subsiste. Supposons donc qu'un clergé vienne à bout de s'attribuer à lui seul le droit de passer cet acte, droit qu'il doit nécessairement usurper dans toute religion intolérante, alors n'est-il pas clair qu'en faisant valoir à propos l'autorité de l'Église il rendra vaine celle du prince, qui n'aura plus de sujets que ceux que le clergé voudra bien lui donner ? Maître de marier ou de ne pas marier les gens, selon qu'ils auront ou n'auront pas telle ou telle doctrine, selon qu'ils admettront ou rejetteront tel ou tel formulaire, selon qu'ils lui seront plus ou moins dévoués, en se conduisant prudemment et tenant ferme, n'est-il pas clair qu'il disposera seul des héritages, des charges, des citoyens,

même au temporel : dès lors les prêtres sont les vrais maîtres; les rois ne sont que leurs officiers.

Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen (1). Mais quiconque ose

de l'État même, qui ne saurait subsister n'étant plus composé que de bâtards? Mais, dira-t-on, l'on appellera comme d'abus, on ajournera, décrétera, saisira le temporel. Quelle pitié! Le clergé, pour peu qu'il ait, je ne dis pas de courage, mais de bon sens, laissera faire et ira son train ; il laissera tranquillement appeler, ajourner, décréter, saisir, et finira par rester le maître. Ce n'est pas, ce me semble, un grand sacrifice d'abandonner une partie, quand on est sûr de s'emparer du tout. (Note du *Contrat social.*) Cette note n'est pas dans la première édition du *Contrat social* (1762), mais elle se rencontre dans plusieurs des éditions subreptices publiées la même année. — HOBBES, *De Cive*, chap. VI. Ce n'est point ici le lieu de discuter si le mariage est un sacrement au sens que les théologiens le prennent. Je dis tant seulement qu'un contrat de cohabitation légitime entre homme et femme tel que la loi civile le permet, soit qu'il soit un vrai sacrement ou qu'il ne le soit point, ne laisse pas d'être le mariage légitime. Et qu'au contraire une cohabitation défendue par la loi n'est pas un mariage à cause que c'est l'essence du mariage qu'il soit un contrat légitime...

De sorte qu'il peut bien appartenir aux ecclésiastiques de régler dans le mariage ce qui concerne la cérémonie des noces, la bénédiction et par manière de dire la consécration des mariés qui se fait au temple, mais tout le reste, à savoir, de prescrire les conditions du mariage, d'en limiter le temps, de juger des personnes qui le peuvent contracter, est de la juridiction de la loi civile et dépend des ordonnances publiques.

(1) R. *Lettre à M. de Beaumont.* — Il est bien différent d'embrasser une religion nouvelle, ou de vivre dans celle où l'on est né; le premier cas seul est punissable. On ne doit ni laisser établir une diversité de cultes, ni proscrire ceux qui sont une fois établis; car un fils n'a jamais tort de suivre la religion de son père. La raison de la tranquillité publique est toute contre les persécuteurs. La religion n'excite jamais de troubles dans un État que quand le parti dominant veut tourmenter le parti faible, ou que le parti faible, intolérant par principe, ne peut vivre en paix avec qui que ce soit. Mais tout culte légitime, c'est-à-dire tout culte où se trouve la religion essentielle, et dont par conséquent les sectateurs ne demandent qu'à être soufferts et vivre en paix, n'a jamais causé ni révoltes ni guerres civiles, si ce n'est lorsqu'il a fallu se défendre et repousser les persécuteurs. Jamais les protestants n'ont pris les armes en France que lorsqu'on les y a poursuivis. Si l'on eût pu se résoudre à les laisser en paix, ils y seraient demeurés. Je conviens sans détour qu'à sa naissance la religion réformée n'avait pas droit de s'établir en France malgré les lois : mais lorsque, transmise des pères aux enfants, cette religion fut devenue celle d'une partie de la nation française, et que le prince eut solennellement traité avec cette

dire : *Hors de l'Église point de salut,* doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église, et que le prince ne soit le pontife. Un tel dogme n'est bon que dans un gouvernement théocratique; dans tout autre il est pernicieux (1). La raison sur laquelle on dit qu'Henri IV embrassa la re-

partie par l'édit de Nantes, cet édit devint un contrat inviolable, qui ne pouvait plus être annulé que du commun consentement des deux parties; et depuis ce temps l'exercice de la religion protestante est, selon moi, légitime en France.

Quand il ne le serait pas, il resterait toujours aux sujets l'alternative de sortir du royaume avec leurs biens, ou d'y rester soumis au culte dominant. Mais les contraindre à rester sans les vouloir tolérer, vouloir à la fois qu'ils soient et qu'ils ne soient pas, les priver même du droit de la nature, annuler leurs mariages, déclarer leurs enfants bâtards... En ne disant que ce qui est, j'en dirais trop; il faut me taire.

R. *Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre 5. — L'athéisme qui marche à visage découvert chez les papistes est obligé de se cacher dans tout pays où la raison, permettant de croire en Dieu, la seule excuse des incrédules leur est ôtée. Ce système est naturellement désolant; s'il trouve des partisans chez les grands et les riches qu'il favorise, il est partout en horreur au peuple opprimé et misérable qui voyant délivrer ses tyrans du seul frein propre à les contenir se voit encore enlever dans l'espoir d'une autre vie la seule consolation qu'on leur laisse dans celle-ci.

(1) R. *Lettre à M. Marcel* (juillet 1762). — A l'égard du *Contrat social*, l'auteur de cet écrit prétend qu'une religion est toujours nécessaire à la bonne constitution d'un État. Ce sentiment peut bien déplaire au poète Voltaire, au jongleur Tronchin et à leurs satellites; mais ce n'est pas par là qu'ils oseront attaquer le livre en public. L'auteur examine ensuite quelle est la religion civile sans laquelle tout État ne peut être bien constitué. Il semble, il est vrai, ne pas croire que le christianisme, du moins celui d'aujourd'hui, soit cette religion civile indispensable à toute bonne législation, et en effet, beaucoup de gens ont regardé jusqu'ici les républiques de Sparte et de Rome comme bien constituées, quoiqu'elles ne crussent pas à Jésus-Christ. Supposons toutefois que l'auteur se soit trompé, il aura fait une erreur en politique; car il n'est pas ici question d'autre chose. Je ne vois point où sera l'hérésie, encore moins le crime à punir.

Quant aux principes de gouvernement établis dans cet ouvrage, ils se réduisent à ces deux principaux : le premier, que légitimement la souveraineté appartient toujours au peuple; le second, que le gouvernement aristocratique est le meilleur de tous. Peut-être importerait-il beaucoup au peuple de Genève et même à ses magistrats de savoir précisément en quoi quelqu'un d'eux tient ce livre blâmable et son auteur criminel. Si j'étais procureur général de la République de Genève et qu'un bourgeois, quel qu'il fût, osât condamner les principes établis dans cet ouvrage, je l'obligerais à s'expliquer avec clarté ou je le poursuivrais criminellement comme traître à la patrie ou criminel de lèse-majesté.

ligion romaine la devrait faire quitter à tout honnête homme et surtout à tout prince qui saurait raisonner (1).

CHAPITRE IX

CONCLUSION

Après avoir posé les vrais principes du droit politique et tâché de fonder l'État sur sa base, il resterait à l'appuyer par ses relations externes, ce qui comprendrait le droit des gens, le commerce, le droit de la guerre et les conquêtes, le droit public, les ligues, les négociations, les traités, etc. Mais tout cela forme un nouvel objet trop vaste pour ma courte vue : j'aurais dû la fixer toujours plus près de moi (2).

(1) « Un historien rapporte que le roi faisant faire devant lui une conférence entre les docteurs de l'une et de l'autre Église, et voyant qu'un ministre tombait d'accord qu'on se pouvait sauver dans la religion des catholiques, Sa Majesté prit la parole, et dit à ce ministre : « Quoi ! tombez-« vous d'accord qu'on puisse se sauver dans la religion de ces messieurs-là ? » Le ministre répondant qu'il n'en doutait pas, pourvu qu'on y vécût bien, le roi repartit très judicieusement : « La prudence veut donc que je sois de « leur religion et non pas de la vôtre, parce qu'étant de la leur, je me « sauve selon eux et selon vous, et étant de la vôtre, je me sauve bien selon « vous, mais non selon eux. Or, la prudence veut que je suive le plus « assuré. » (Péréfixe, *Hist. d'Henri IV*.)

(2) R. *Émile*, liv. V. — C'est en vain qu'on aspire à la liberté sous la sauvegarde des lois. Des lois ! où est-ce qu'il y en a ? et où est-ce qu'elles sont respectées ? Partout tu n'as vu régner sous ce nom que l'intérêt particulier et les passions des hommes. Mais les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage ; elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et par la raison ; c'est à celles-là qu'il doit s'asservir pour être libre ; et il n'y a d'esclave que celui qui fait mal ; car il le fait toujours malgré lui. La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le cœur de l'homme libre, il la porte partout avec lui. L'homme vil porte partout la servitude. L'un serait esclave à Genève et l'autre libre à Paris.

APPENDICES

APPENDICES

I

En reproduisant *in extenso* le manuscrit de Genève dont la plus grande partie fait double emploi avec la version définitive du *Contrat social* qui est l'objet de cette édition, nous avons voulu provoquer les recherches du lecteur et lui permettre d'instituer lui-même une comparaison, soit pour la forme, soit pour le fond, entre les deux textes. Pour lui faciliter ce travail, nous avons marqué entre crochets les parties du manuscrit qui avaient passé dans le *Contrat social.* Nous avons, en outre, relevé toutes les variantes de style du manuscrit, je veux dire les quelques corrections, peu nombreuses et importantes d'ailleurs, dont le manuscrit porte la trace. Enfin, pour les passages qui, au premier abord, paraissent inédits, nous avons cité des extraits des ouvrages de Rousseau où les mêmes idées se trouvent exprimées.

Nous avons déjà dit dans notre introduction qu'en somme le manuscrit de Genève ne nous apprend rien de neuf sur la politique de Rousseau ; c'est une ébauche, dont toutes les idées maîtresses, sans exception, ont été conservées dans le *Contrat* ou dans d'autres écrits de l'auteur. Le peu d'inédit qui s'y trouve, ce sont des redites, des phrases mal venues, des développements prolixes ou obscurs, qui ont été condensés ailleurs, en meilleurs termes, avec plus de correction et de netteté. Le lecteur jugera dans le détail de la valeur de notre assertion.

On sait déjà que le manuscrit renferme la matière des deux premiers livres du *Contrat* et des premières lignes du livre III, avec un morceau qui a été utilisé dans le chapitre du livre IV intitulé : *De la religion civile.*

Les sujets traités dans l'ensemble de ces deux livres sont les mêmes dans le manuscrit et dans l'édition, sauf le chapitre II du manuscrit qui traite de la *Société générale du genre humain.* Le seul énoncé de ce titre montre qu'il s'agit ici de développements philosophiques qui ne pouvaient trouver place dans le *Contrat.* La lecture du chapitre confirme pleinement cette prévision et fait voir, d'ailleurs, que si, dans la forme, il est décousu, redondant, parfois même incorrect et mal digéré, il ne renferme dans le fond aucune idée qui n'ait été beaucoup mieux exprimée, soit dans l'*Inégalité,* soit dans l'*Émile,* soit dans l'*Encyclopédie.*

Ce morceau mis à part, ainsi que les parties du manuscrit qui ont passé dans l'*Économie politique,* il reste à comparer la matière contenue dans 12 chapitres du manuscrit et 21 chapitres de l'édition.

Le nombre des chapitres est inégal dans les deux textes, mais le nombre des sujets traités y est le même.

Le long chapitre du manuscrit sur les *Fausses notions du lien social*, remanié, refondu, correspond à cinq chapitres de l'édition avec ces titres : *Des premières Sociétés*, du *Droit du plus fort*, de l'*Esclavage*, qu'*Il faut toujours remonter à une première convention*, du *Domaine réel*. Le chapitre du manuscrit intitulé : *Du Peuple à instituer* est également divisé sous le titre du *Peuple* en trois chapitres dans l'édition. De même le chapitre du *Pacte fondamental* du manuscrit se répartit entre cinq chapitres de l'édition, comme on le verra plus loin dans le tableau où nous établissons la concordance des deux textes. Le principe de la Souveraineté, qui domine tout l'ouvrage, a seul reçu des développements nouveaux ou plutôt il a été accentué et précisé avec un soin particulier dans le livre II du texte définitif. Ce qui diffère donc de part et d'autre, ce n'est pas tant la matière et le fond des idées que leur disposition. Il était en effet conforme à une bonne méthode de réfuter les notions inexactes qu'on pouvait se faire du lien social avant de définir le pacte fondamental et d'en déduire les conséquences. L'ordre et les divisions adoptés dans le texte définitif du *Contrat social* ont mis les idées de Rousseau en bien meilleur jour qu'elles ne l'étaient dans le manuscrit.

MANUSCRIT DE GENÈVE

LIVRE I

Premières notions du Corps social.

CHAP. 1. Sujet de cet ouvrage.
— 2. De la société générale du genre humain.
— 3. Du pacte fondamental.
— 4. En quoi consiste la souveraineté et ce qui la rend inaliénable.
— 5. Fausses notions du lien social.
— 6. Des Droits respectifs du souverain et du citoyen.
— 7. Nécessité des lois positives.

LIVRE II

CHAP. 1. Fin de la législation.
— 2. Du législateur.
— 3. Du peuple à instituer.
— 4. De la nature des lois et du principe de la justice civile.
— 5. Divisions des lois.
— 6. Divers systèmes de législation.

LIVRE III

Des lois politiques ou de l'institution du gouvernement.

CHAP. 1. Ce que c'est que le gouvernement d'un État.

ÉDITION DU *CONTRAT SOCIAL*

LIVRE I

Introduction.

CHAP. 1. Sujet de ce premier livre.
— 2. Des premières sociétés.
— 3. Du droit du plus fort.
— 4. De l'esclavage.
— 5. Qu'il faut toujours remonter à une première convention.
— 6. Du pacte social.
— 7. Du souverain.
— 8. De l'État civil.
— 9. Du domaine réel.

LIVRE II

CHAP. 1. Que la souveraineté est inaliénable.
— 2. Que la souveraineté est indivisible.
— 3. Si la volonté générale peut errer.
— 4. Des bornes du pouvoir souverain.
— 5. Du droit de vie et de mort.
— 6. De la loi.
— 7. Du législateur.
— 8. Du peuple.
— 9. (suite).
— 10. (suite).
— 11. Des divers systèmes de législation.
— 12. Division des lois.

LIVRE III

CHAP. 1. Du gouvernement en général.

I.

~~Du Contract Social~~
~~De la Societé Civile~~
Du Contract Social.
ou

Essai sur la ~~formation~~ ~~constitution~~ ~~du corps politique~~ ~~de l'Etat~~ ~~de l'Etat~~ forme de la République.

Livre I.

De ~~la formation~~ Premières notions du corps ~~politique~~ social.

Chapitre I.

Concordance des deux textes

MANUSCRIT DE GENÈVE	ÉDITION DU *CONTRAT SOCIAL*
LIVRE I	
Chap. III	Liv. I, chap. I, VI, VII, VIII, IX.
Chap. IV	Liv. II, chap. I.
Chap. V	Liv. I, chap. II, III, IV, V, IX.
Chap. VI	Liv. II, chap. IV.
Chap. VII	Liv. II, chap. VI.
LIVRE II	
Chap. I	Liv. II, chap. VI.
Chap. II	Liv. II, chap. VII.
Chap. III	Liv. II, chap. VIII, IX, X, et Liv. III chap VI.
Chap. IV	Liv. II, chap. VI.
Chap. V	Liv. II, chap. XII.
Chap. VI	Liv. II, chap. XI.
LIVRE III	
Chap. I	Liv. III. chap. I.

DU CONTRACT SOCIAL

OU ESSAI SUR LA FORME DE LA RÉPUBLIQUE*

LIVRE I

PREMIÈRES NOTIONS DU CORPS SOCIAL

CHAPITRE I

SUJET DE CET OUVRAGE

Tant d'auteurs célèbres ont traité des maximes du gouvernement et des règles du droit civil, qu'il n'y a rien d'utile à dire sur ce sujet qui n'ait été déjà dit. Mais peut-être serait-on mieux d'accord, peut-être les meilleurs rapports du corps social auraient-ils été plus clairement (1) établis, si l'on eût commencé par mieux déterminer sa nature.

(*) Sur les variantes du titre et du sous-titre, voir la planche jointe au volume et l'introduction. Les notes en italiques qui suivent donnent les variantes effacées du manuscrit par Rousseau.

(1) *Seraient-ils mieux.*

C'est ce que j'ai tenté de faire dans cet écrit. Il n'est donc point ici question de l'administration de ce corps, mais de sa constitution (1). Je le fais vivre, et non pas agir (2). Je décris ses ressorts et ses pièces, je les arrange à leur place. Je mets la machine (3) en état d'aller (4). D'autres plus sages en régleront les mouvements (5) (*a*).

CHAPITRE II

DE LA SOCIÉTÉ GÉNÉRALE DU GENRE HUMAIN (*b*)

Commençons par rechercher (6) d'où naît la nécessité des institutions politiques.

La force (7) de l'homme est tellement proportionnée à ses besoins naturels et à son état primitif, que pour peu que cet état change et que ses besoins augmentent (*c*), l'assistance de ses semblables lui devient nécessaire, et, quand (8) enfin ses désirs embrassent toute la nature, le concours de tout le genre humain suffit à peine pour les assouvir. C'est ainsi que les mêmes causes qui nous rendent méchants nous rendent encore esclaves et nous asservissent (9), en nous dépravant. Le sentiment de notre faiblesse vient moins de notre nature, que de notre cupidité : nos besoins nous rapprochent, à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables (10), moins nous pouvons nous passer d'eux (11) (*d*).

(1) *De son établissement.*

(2) *Je dis ce qu'il est et non ce qu'il fait.*

(3) *Le tout.*

(4) *De se mouvoir.*

(5) Il y avait ici au bas du feuillet d'une autre écriture : *que la souveraineté est indivisible.* Et quand il y aurait de la philosophie à n'avoir point de religion, je trouverais la supposition d'un peuple de vrais philosophes encore plus chimérique que celle d'un peuple de vrais chrétiens.

(6) *Examiner.*

(7) *L'homme isolé est un être si faible ou du moins dont la force.*

(8) *A force de progrès.*

(9) *Assujettissent.*

(10) *Les uns des autres.*

(11) *D'être ensemble.*

(*a*) *Contrat social*, liv. VIII, *du Législateur*... s'il est vrai qu'un grand prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand législateur ? le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher.

(*b*) Dans le manuscrit ce titre a été plusieurs fois corrigé. L'auteur a raturé successivement *s'il, qu'il n'y a point naturellement de société générale des hommes.*

(*c*) R. *L. à M. de B.* Quand enfin tous les intérêts particuliers s'entre-choquent, quand l'amour de soi mis en fermentation devient amour-propre, que l'opinion rendant l'univers entier nécessaire à chaque homme, les rend tous ennemis nés les uns des autres et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d'autrui, alors la conscience, plus faible que les passions exaltées, est étouffée par elles et ne reste plus dans la bouche des hommes qu'un mot fait pour se tromper mutuellement. Chacun feint alors de vouloir sacrifier ses intérêts à ceux du public et tous mentent. Nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien...

(*d*) R. *Discours sur l'Inégalité.* Tous (les philosophes) parlant sans cesse de besoin

Tels sont les premiers liens de la société générale, tels sont les fondements de cette bienveillance universelle, dont la nécessité reconnue semble étouffer le sentiment, et dont chacun voudrait recueillir le fruit, sans être obligé de la cultiver; car, quant à l'identité de nature, son effet est nul en cela, parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent entre eux la concurrence et la jalousie que la bonne intelligence et l'accord.

De ce nouvel ordre de choses naissent des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement, cent travaillant à les détruire pour un qui travaille à les fixer; et comme l'existence relative d'un homme dans l'état de nature dépend de mille autres rapports, qui sont dans un flux continuel, il ne peut jamais s'assurer d'être le même durant deux instants de sa vie (1); la paix et le bonheur ne sont pour lui qu'un éclair; rien n'est permanent que la misère, qui résulte de toutes ces vicissitudes (*a*); quand ses sentiments et ses idées pourraient s'élever jusqu'à l'amour de l'ordre et aux notions sublimes de la vertu (2), il lui serait impossible de faire jamais une application sûre de ses principes dans un état de choses qui ne lui laisserait discerner ni le bien, ni le mal, ni l'honnête homme, ni le méchant.

La société générale, telle que nos besoins mutuels peuvent l'engendrer, n'offre donc point une assistance efficace à l'homme devenu misérable, ou du moins elle ne donne de nouvelles forces qu'à celui qui en a déjà trop, tandis que le faible, perdu, étouffé, écrasé dans la multitude, ne trouve nul asile où se réfugier, nul support à sa faiblesse, et périt enfin victime de cette union trompeuse, dont il attendait son bonheur (*b*).

✱ (3) Si l'on est une fois convaincu que dans ces motifs qui portent

d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société, ils parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil. — *Émile*, liv. II. — La société a fait l'homme plus faible non seulement en lui ôtant le droit qu'il avait sur ses propres forces, mais surtout en les lui rendant insuffisantes. Voilà pourquoi ses désirs se multiplient avec sa faiblesse.

(1) *De suite.*

(2) M. Alexeieff a lu ici *vérité.*

(3) Ce passage entre croix est barré dans le manuscrit.

(*a*) *Emile*, liv. II. Tout est mêlé dans cette vie, on n'y goûte aucun sentiment pur, on n'y reste pas deux moments dans le même état. Les affections de nos âmes ainsi que les modifications de nos corps sont dans un flux continuel. Le bien et le mal nous sont communs à tous, mais en différentes mesures. Le plus heureux est celui qui souffre le moins de peines, le plus misérable est celui qui sent le moins de plaisirs. Toujours plus de souffrances que de jouissances, voilà la différence commune à tous.

(*b*) *Émile*, liv. IV. — Il y a dans l'état de nature une égalité de fait, réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande pour rendre l'un dépendant de l'autre. Il y a dans l'état civil une égalité du droit chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire, et que la force publique ajoutée au plus fort pour

les hommes à s'unir entre eux par des liens volontaires il n'y a rien qui se rapporte au point de réunion, que loin de se proposer un but de félicité commune, d'où chacun puisse tirer la sienne, le bonheur de l'un fait le malheur d'un autre (*a*), si l'on voit enfin qu'au lieu de tendre tous au bien général ils ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent, on doit sentir aussi que quand même un tel état pourrait subsister, il ne serait qu'une source de crimes et de misères pour des hommes dont chacun ne verrait que son intérêt, ne suivrait que ses penchants et n'écouterait que ses passions ✱.

Ainsi la douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infaillible, ni l'indépendance que nous avons reçue d'elle un état désirable; la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices; insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappée aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnue quand elle en pouvait jouir, ou pour l'avoir perdue quand elle aurait pu le connaître.

Il y a plus encore : cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle, fût-elle même demeurée jointe à l'antique innocence, aurait eu toujours un vice essentiel et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout. La terre serait couverte d'hommes, entre lesquels il n'y aurait presque aucune communication; nous nous toucherions par quelques points, sans être unis par aucun; chacun resterait isolé parmi les autres, chacun ne songerait qu'à soi; notre entendement ne saurait se développer, nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu (*b*); tout notre bonheur consisterait à ne pas connaître notre misère; il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs, ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme, qui est l'amour de la vertu (1).

✱ Il est certain que le mot de genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre

opprimer le faible, rompt l'espèce d'équilibre que la nature avait mis entre eux. De cette première contradiction découlent toutes celles qu'on remarque dans l'ordre civil, entre l'apparence et la réalité. Toujours la multitude sera sacrifiée au petit nombre et l'intérêt public à l'intérêt particulier; toujours ces noms spécieux de justice et de subordination serviront d'instrument à la violence et d'armes à l'iniquité. — Voir aussi le *Discours sur l'Inégalité*.

(1) M. Alexeieff avait lu *vérité*.

(*a*) *Émile*, liv. II. — Le précepte de ne jamais nuire à autrui emporte celui de tenir à la société humaine le moins qu'il est possible, car dans l'état social le bien de l'un fait nécessairement le mal de l'autre.

(*b*) R. *Discours sur l'Inégalité*. Quel progrès pourrait faire le genre humain épars dans les bois parmi les animaux et jusqu'à quel point pourraient se perfectionner et s'éclairer mutuellement, des hommes qui n'ayant aucun domicile fixe, ni aucun besoin l'un de l'autre se rencontreraient peut-être à peine deux fois en leur vie sans se connaître et sans se parler.

les individus qui le constituent. Ajoutons-y, si l'on veut, cette suppcsition : concevoir le genre humain comme une personne morale ayant avec un sentiment d'existence qui lui donne l'individualité et la constitue une, un mobile universel qui fasse agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout. Concevons que ce sentiment commun soit celui de l'humanité, et que la loi naturelle soit le principe actif de toute la machine. Observons ensuite ce qui résulte de la constitution de l'homme dans ses rapports avec ses semblables, et, tout au contraire de ce que nous avons supposé, nous trouverons que le progrès de la société étouffe l'humanité dans les cœurs en éveillant l'intérêt personnel et que les notions de la loi naturelle, qu'il faudrait plutôt appeler la loi de raison, ne commencent à se développer que quand le développement antérieur des passions rend impuissants tous ses préceptes. Par où l'on voit que ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère, puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables et qu'il faut nécessairement les ignorer ou les enfreindre.

Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait, comme je l'ai dit, un être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent. Il y aurait une langue universelle que la nature apprendrait à tous les hommes et qui serait le premier instrument de leur mutuelle communication; il y aurait une sorte de sensorium commun qui survivrait à la correspondance de toutes les parties; le bien et le mal public ne seraient pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la raison qui les unit; il serait plus grand que cette somme, et loin que la félicité publique fût établie sur le bonheur des particuliers, c'est elle qui en serait la source (1) ✱.

Il est faux, que dans l'état d'indépendance la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt : loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre (*a*) dans l'ordre naturel des choses, et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui-même (*b*). « Je sens que je porte l'épouvante et le trouble

(1) Ce passage entre croix est barré dans le manuscrit. — Voir *Contrat social*, liv. I, chap. VII.

(*a*) R. *Discours sur l'Inégalité*, note 9. Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entrehaïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et à se faire en effet tous les maux imaginables. Que peut-on penser d'un commerce où la raison de chaque particulier lui dicte des maximes directement contraires à celles que la raison publique prêche au corps de la société et où chacun trouve son compte dans le malheur d'autrui?

(*b*) *Emile*, liv. IV. Le précepte même d'agir avec autrui, comme nous voulons qu'on

au milieu de l'espèce humaine », dit l'homme indépendant, que le sage étouffe; « mais il faut que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que moi. » « C'est vainement, pourra-t-il ajouter, que je voudrais concilier mon intérêt avec celui d'autrui: tout ce que vous me dites des avantages de la loi sociale pourrait être bon, si, tandis que je l'observerais scrupuleusement envers les autres, j'étais sûr qu'ils l'observeraient tous envers moi; mais quelle sûreté pouvez-vous me donner là-dessus, et ma situation peut-elle être pire que de me voir exposer à tous les maux que les plus forts voudront me faire, sans oser me dédommager sur les faibles? Ou donnez-moi des garanties contre toute entreprise injuste, ou n'espérez pas que je m'en abstienne à mon tour. Vous avez beau me dire qu'en renonçant aux devoirs que m'impose la loi naturelle, je me prive en même temps de ses droits et que mes violences autoriseront toutes celles dont on voudra user envers moi. J'y consens d'autant plus volontiers que je ne vois point comment ma modération pourrait m'en garantir. Au surplus, ce sera mon affaire de mettre les forts (1) dans mes intérêts, en partageant avec eux les dépouilles des faibles : cela vaudra mieux que la justice pour mon avantage et pour ma sûreté (*a*). » La preuve que c'est ainsi qu'eût rai-

agisse envers nous n'a de vrai fondement que la conscience et le sentiment, car où est la raison précise d'agir étant moi, comme si j'étais un autre, surtout quand je suis moralement sûr de ne jamais me trouver dans le même cas? Et qui me répondra qu'en suivant bien fidèlement cette maxime, j'obtiendrai qu'on la suive de même avec moi? Le méchant tire avantage de la probité du juste et de sa propre injustice; il est bien aise que tout le monde soit juste excepté lui. Cet accord, quoi qu'on dise, n'est pas fort avantageux aux gens de bien.

(1) *Ceux qui seront plus forts que moi.*

(*a*) Voir l'article *Droit naturel* (*Morale*) dans le tome V de l'*Encyclopédie*. Cet article, qui n'est pas signé et auquel renvoie l'article *Économie politique* du même recueil, est d'ordinaire attribué à Diderot. — Mais quels reproches pourrons-nous faire à l'homme tourmenté par des passions si violentes, que la vie même lui devient un poids onéreux s'il ne les satisfait, et qui, pour acquérir le droit de disposer de l'existence des autres, leur abandonne la sienne. Que lui répondrons-nous s'il dit intrépidement : « Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine, mais il faut ou que je sois malheureux ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que je ne le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection. Elle n'est pas libre, c'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi, que quand elle me parle en ma faveur. Mais n'est-ce que dans mon cœur qu'elle se fait entendre avec la même violence ? O hommes ! c'est à vous que j'en appelle, quel est celui d'entre vous qui sur le point de mourir ne rachèterait pas sa vie aux dépens de la plus grande partie du genre humain, s'il était sûr de l'impunité et du secret : Mais, continuerait-il, je suis équitable et sincère. Si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes, il faut aussi qu'un individu quel qu'il soit puisse se défaire de la mienne, s'il en est importuné. La raison le veut, et j'y souscris. Je ne suis pas assez injuste pour exiger d'un autre un sacrifice que je ne veux point lui faire... » Que répondrons-nous donc à notre raisonneur violent avant que de l'étouffer? — Voir aussi *Discours sur l'Inégalité :* Il est à propos... de nous défier de nos préjugés jusqu'à ce que la balance à la main on ait examiné s'il y a plus de vertus que de vices parmi les hommes civilisés, ou si leurs vertus sont plus avantageuses que leurs vices ne sont funestes ou si le progrès de leurs connaissances est un dédommagement suffisant des maux qu'ils se font mutuellement à mesure qu'ils s'instruisent du bien

sonné l'homme éclairé et indépendant est que c'est ainsi que raisonne toute société souveraine, qui ne rend compte de sa conduite qu'a elle-même (*a*).

Que répondre de solide à de pareils discours, si l'on ne veut amener la religion à l'aide de la morale, et faire intervenir immédiatement la volonté de Dieu pour lier la société des hommes (*b*). Mais les notions sublimes du Dieu des sages, les douces lois de la fraternité qu'il nous impose, les vertus sociales des âmes pures, qui sont le vrai culte qu'il veut de nous, échapperont toujours à la multitude, On lui fera toujours des dieux insensés comme elle, auxquels elle sacrifiera de légères commodités pour se livrer en leur honneur à mille passions horribles et destructives. La terre entière regorgerait de sang et le genre humain périrait bientôt si la philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des dieux.

En effet, si (1) les notions du grand Être et de la loi naturelle étaient innées dans tous les cœurs, ce fut un soin bien superflu d'enseigner expressément l'une et l'autre : c'était nous apprendre ce que nous savions déjà, et la manière dont on s'y est pris eût été bien plus propre à nous les faire oublier. Si elles ne l'étaient pas, tous ceux à qui Dieu ne les a point données, sont dispensés de les savoir : dès qu'il a fallu pour cela des instructions particulières, chaque peuple a les siennes, qu'on lui prouve être les seules bonnes,et d'où dérivent plus souvent le carnage et les meurtres que la concorde et la paix (*c*).

qu'ils devraient se faire, ou s'ils ne seraient pas, à tout prendre, dans une situation plus heureuse de n'avoir ni mal à craindre, ni bien à espérer de personne que de s'être soumis à une dépendance universelle et de s'obliger à tout recevoir de ceux qui ne s'obligent à leur rien donner.

(1) *Comme je le crois.*

(*a*) R. *Discours sur l'Inégalité.* Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer en l'homme dans cet état la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dut avoir cette notion, ni même qu'elle lui fut utile.

(*b*) R. *Discours sur l'Inégalité.* Les gouvernements humains avaieut besoin d'une base plus solide que la seule raison et il était nécessaire au repos public que la volonté divine intervînt, pour donner à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable qui ôtât aux sujets le funeste droit d'en disposer.

(*c*) R. *Émile*, liv. IV. Montrez-moi ce qu'on peut ajouter pour la gloire de Dieu, pour le bien de la société et pour mon propre avantage aux devoirs de la loi naturelle et quelle vertu vous ferez naître d'un nouveau culte, qui ne soit pas une conséquence du mien. Les plus grandes idées de la Divinité viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature. Écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant les passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand être, je vois que les dogmes particuliers les embrouillent, que loin de les ennoblir il les avilissent, qu'aux mystères inconcevables qui l'environnent, ils ajoutent des contradictions absurdes, qu'ils rendent l'homme orgueilleux, intolérant, cruel, qu'au lieu d'établir la paix sur la terre, ils y portent le fer et le feu, Je me demande à quoi bon tout cela sans savoir me répondre. Je n'y vois que les crimes des hommes et les misères du genre humain.

Laissons donc à part les préceptes sacrés des Religions diverses, dont l'abus cause autant de crimes, que leur usage en peut épargner, et rendons au Philosophe l'examen d'une question, que le Théologien n'a jamais traitée qu'au préjudice du genre humain.

Mais le premier me renverra par devant le genre humain (*a*) même à qui seul il appartient de décider, parce que le plus grand bien de tous est la seule passion qu'il ait. C'est, me dira-t-il, à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre et de mourir. « Je vois bien là, je l'avoue, la règle que je puis consulter : mais je ne vois pas encore, dira notre homme indépendant, la raison, qui doit m'assujettir à cette règle (1) ». [Il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que justice, il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste.] En effet que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement, qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui, nul n'en disconviendra. Mais, où est l'homme, qui puisse ainsi se séparer de lui-même (*b*), et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature, peut-on le forcer de regarder ainsi l'espèce (2) en général pour s'imposer, à lui, des devoirs, dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière? Les objections précédentes ne subsistent-elles pas toujours, et ne reste-t-il pas encore à voir comment son intérêt personnel exige qu'il se soumette à la volonté générale (*c*)?

De plus; comme l'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain (*d*), le commun des hommes sera-t-il jamais en état de tirer de cette manière de raisonner les règles de sa conduite (*e*), et quand il

(1) Le passage entre crochets est écrit avec un appel au verso du feuillet 7 du manuscrit. Il nous paraît devoir être intercalé dans le texte.

(2) *L'homme.*

(*a*) Voir *Encyclopédie, Droit naturel* (Morale). — Mais si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste, où porterons-nous cette grande question ? Où ? devant le genre humain, c'est à lui seul qu'il appartient de la décider parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait... C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre et de mourir... La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui.

(*b*) *Émile*, liv. I. L'homme naturel est tout pour lui, il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable.

(*c*) R. *Émile*, liv. IV. Que faudrait-il pour bien observer les hommes ? Un grand intérêt à les connaître, une grande impartialité à les juger, un cœur assez sensible pour concevoir toutes les passions humaines et assez calme pour ne pas les éprouver.

(*d*) *Émile*, liv. IV. Bornés par nos facultés aux choses sensibles, nous n'offrons presque aucune prise aux notions abstraites de la philosophie.

(*e*) *Émile*, liv. IV. Ce ne sera qu'après avoir cultivé son naturel en mille manières,

faudrait consulter la volonté générale sur un acte particulier, combien de fois n'arriverait-il pas à un homme bien intentionné de se tromper sur la règle ou sur l'application et de ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi? Que fera-t-il donc pour se garantir de l'erreur? Écoutera-t-il la voix intérieure? Mais cette voix n'est, dit-on (1), formée que par l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses lois, elle ne peut donc servir à les établir (2). [Et puis il faudrait qu'il ne se fût élevé dans son cœur (3) aucune de ces passions qui parlent plus haut que la conscience, couvrent sa timide voix, et font soutenir aux philosophes que cette voix n'existe pas.] Consultera-t-il les principes du droit écrit, les actions sociales de tous les peuples, les conventions tacites des ennemis mêmes du genre humain? La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre social, établi parmi nous, que nous tirons les idées de celui, que nous imaginons (*a*). Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus cosmopolites, qui, justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne (*b*).

Ce que le raisonnement nous démontre à cet égard est parfaitement confirmé par les faits et pour peu qu'on remonte dans les hautes antiquités, on voit aisément, que les saines idées du droit naturel et de la fraternité commune à tous les hommes, se sont répandues assez tard et ont fait des progrès si lents dans le monde, qu'il n'y a que le Christianisme, qui les ait suffisamment généralisées. Encore trouve-t-on dans les lois mêmes de Justinien les anciennes violences, autorisées à bien des égards, non seulement sur les ennemis déclarés, mais sur tout ce qui n'était pas sujet de l'Empire; en sorte que l'humanité des Romains ne s'étendait pas plus loin que leur domination.

En effet, on a cru longtemps, comme l'observe Grotius, qu'il était

après bien des réflexions sur ses propres sentiments et sur ceux qu'il observera chez les autres, qu'il pourra parvenir à généraliser ses notions individuelles dans l'idée abstraite d'humanité et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espèce.

(1) *Disent-ils.*

(2) Le passage entre crochets, écrit sur le verso du feuillet 7, nous paraît devoir être intercalé dans le texte.

(3) *Le cœur humain.*

(*a*) Les mêmes idées sont développées sous une autre forme dans le liv. II, ch. VI du *Contrat social.* — Voir *Encyclopédie. Droit naturel* (Morale). Mais, direz-vous, où est le dépôt de cette volonté générale? Où pourrai-je la consulter?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations civilisées, dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares, dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux...

(*b*) *Émile,* liv. I. Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres, les devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins. — Voir aussi l'*Économie politique.*

permis de voler, piller, maltraiter les étrangers et surtout les barbares, jusqu'à les réduire en esclavage. De là vient qu'on demandait à des inconnus sans les choquer s'ils étaient brigands ou pirates, parce que le métier, loin d'être ignominieux, passait alors pour honorable. Les premiers héros, comme Hercule et Thésée, qui faisaient la guerre aux brigands, ne laissaient pas d'exercer (1) le brigandage eux-mêmes (2), et les Grecs appelaient souvent traités de paix ceux qui se faisaient entre des peuples qui n'étaient point en guerre (*a*). Les mots d'étrangers et d'ennemis ont été longtemps synonymes chez plusieurs anciens peuples, même chez les Latins : *Hostis enim,* dit Cicéron, *apud majores nostros dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus.* L'erreur de Hobbes n'est donc pas d'avoir établi l'état de guerre entre les hommes indépendants et devenus sociables, mais d'avoir supposé cet état naturel à l'espèce, et de l'avoir donné pour cause aux vices, dont il est l'effet (*b*).

Mais quoiqu'il n'y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu'ils deviennent malheureux et méchants en devenant sociables, quoique les lois de la justice et de l'égalité ne soient rien pour ceux qui vivent à la fois dans la liberté de l'état de nature et soumis aux besoins de l'état social; loin de penser qu'il n'y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le Ciel nous ait abandonnés sans ressources à la dépravation de l'espèce, efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations (3), corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale. Que notre violent interlocuteur juge lui-même du succès. Montrons-lui, dans l'art perfectionné, la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature (*c*). Montrons-lui toute la misère de l'état qu'il croyait

(1) *De l'être.*
(2) *Dans d'autres occasions.*
(3) *Réparons.*

(*a*) La même idée se rencontre dans une note de Rousseau (manuscrit de Neuchâtel, n° 7940). « Dans ces temps reculés où le droit de propriété naissant et mal affermi n'était point encore établi par les lois, les richesses ne passaient que pour des usurpations, et quand on ne pouvait dépouiller les possesseurs, à peine regardait-on comme un vol de leur ôter ce qui ne leur appartenait pas. Hercule et Thésée, ces héros de l'antiquité, n'étaient au fond que des brigands qui en pillaient d'autres. »

(*b*) *Émile*, liv. V. Quiconque désire peu de choses tient à peu de gens; mais confondant toujours nos vains désirs avec nos besoins physiques, ceux qui ont fait de ces derniers les fondements de la société humaine ont toujours pris les effets pour les causes et n'ont fait que s'égarer dans leurs raisonnements. — *Émile*, liv. II. C'est une disposition naturelle à l'homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir. En ce sens le principe de Hobbes est vrai jusqu'à un certain point ; multipliez avec nos désirs les occasions de les satisfaire, chacun se fera le maître de tout.

(*c*) *Émile*, liv. IV. Il n'est pas possible que prenant tant d'intérêt à ses semblables, il n'apprenne pas de bonne heure... à donner une plus juste valeur à ce qui peut contribuer ou nuire au bonheur des hommes, que ceux qui ne s'intéressant à personne ne font jamais rien pour autrui... Étendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu... Moins l'objet de nos soins tient immédiatement à nous-mêmes, moins l'illusion de l'intérêt particulier est à craindre; plus on généralise cet intérêt, plus il devient équitable et l'amour du genre humain n'est autre chose en nous que l'amour de la justice.

heureux, tout le faux du raisonnement qu'il croyait solide. Qu'il voie dans une meilleure constitution des choses le prix des bonnes actions, le châtiment des mauvaises et l'accord aimable de la justice et du bonheur. Éclairons sa raison de nouvelles lumières, échauffons son cœur de nouveaux sentiments (1), et qu'il apprenne à multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables. Si mon zèle ne m'aveugle pas dans cette entreprise, ne doutons point qu'avec une âme forte et un sens droit, cet ennemi du genre humain n'abjure enfin sa haine avec ses erreurs; que la raison, qui l'égarait, ne le ramène à l'humanité; qu'il n'apprenne à préférer à son intérêt apparent son intérêt bien entendu; qu'il ne devienne bon, vertueux, sensible, et, pour tout dire, enfin, d'un brigand féroce qu'il voulait être, le plus ferme appui d'une société bien ordonnée (*a*).

CHAPITRE III

DU PACTE FONDAMENTAL

(*b*) [L'homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? On n'en sait rien. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Il n'est pas impossible de le dire. Si je ne considérais que la force, ainsi que les autres, je dirais : Tant que le peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; sitôt qu'il peut secouer le joug, et qu'il le secoue, il fait encore mieux; car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est bien fondé à la reprendre, ou l'on ne l'était point à la lui ôter. Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres; cependant ce droit n'a point sa source dans la nature : il est donc fondé sur une convention. Il s'agit de savoir quelle est cette convention et comment elle a pu se former (2).]

(1) *Feux.*

(2) *Pour être légitime.*

(*a*) *Discours sur l'Inégalité...* Ceux qui sont convaincus que la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences... tâcheront par l'exercice des vertus qu'ils s'obligent à pratiquer, en apprenant à les connaître, de mériter le prix éternel qu'ils en doivent attendre; ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres, ils aimeront leurs semblables et les serviront de tout leur pouvoir; ils obéiront scrupuleusement aux lois et aux hommes qui en sont les auteurs et les ministres, ils honoreront surtout les bons et sages princes... mais ils n'en mépriseront pas moins une constitution qui ne peut se maintenir qu'à l'aide de tant de gens respectables qu'on désire plus souvent qu'on ne les obtient et de laquelle, malgré tous leurs soins, naissent toujours plus de calamités réelles que d'avantages apparents. — Le brouillon de ce paragraphe, depuis les mots « mais quoiqu'il n'y ait point », se trouve dans le manuscrit de Neuchâtel (n° 7940) avec des variantes. La dernière phrase surtout est rédigée en termes différents. En voici le texte : « enfin faisons qu'il devienne pour son propre intérêt, mieux entendu, juste, bienfaisant, modéré, vertueux, ami des hommes *et le plus digne de nos citoyens.* » On dirait que ces derniers mots ont été écrits à Genève.

(*b*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. I, chap. 1.

* (a) Sitôt que les besoins de l'homme passent ses facultés et que les objets de ses desseins s'étendent et se multiplient, il faut qu'il reste éternellement malheureux ou qu'il cherche à se donner un nouvel être duquel il tire les ressources qu'il ne trouve plus en lui-même *.

(b) [Sitôt que les obstacles qui nuisent à notre conservation l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer à les vaincre, l'état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait si l'art ne venait au secours de la nature. Or comme l'homme ne peut pas engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, il n'a plus d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, de les faire agir conjointement et de les diriger sur un seul objet. Tel est le problème fondamental dont l'institution de l'État donne la solution.

Si donc on rassemble ces conditions et qu'on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : « Chacun de nous met en commun sa volonté, ses biens, sa force et (1) sa personne, sous la direction de la volonté générale, et nous recevons tous en corps chaque membre comme partie inaliénable du tout. »

A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, et auquel le moi commun donne l'unité formelle, la vie et la volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prend en général le nom de corps politique, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des membres eux-mêmes, ils prennent le nom de *Peuple* collectivement, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme membres de la *Cité* ou participant à l'autorité souveraine et *sujets*, comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes, rarement employés dans toute leur précision, se prennent souvent l'un pour l'autre, et il suffit de les savoir distinguer, quand le sens du discours le demande.]

(c) [On voit par cette formule que l'acte de la confédération primitive renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport, savoir comme membre du souverain envers les particuliers et comme membre de l'État envers

(1) *Toute.*

(a) Les quatre lignes placées entre croix ne sont manifestement que l'ébauche de l'idée développée dans le passage qui suit immédiatement.

(b) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. I, chap. VI.

(c) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. I, chap. VII.

le souverain. Mais il faut remarquer qu'on ne peut pas appliquer ici la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie. Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets (1) envers le souverain, à cause des deux différents rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger (2) le souverain (3) envers lui-même, et que par conséquent il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose (4) une loi, qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport, il est alors (5) dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même; par où l'on voit qu'il n'y a ni peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple; ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse fort bien s'engager envers autrui, du moins en ce qui n'est pas contraire à sa nature; car à l'égard de l'étranger il devient un être simple ou un individu.

Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne saurait offenser aucun des membres sans attaquer le corps dans une partie de son existence, encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent; puisque, outre la vie commune dont il s'agit, tous risquent encore la partie d'eux-mêmes dont le souverain n'a pas actuellement disposé, et dont ils ne jouissent en sûreté que sous la protection publique. — Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entr'aider mutuellement, et les mêmes personnes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent. Mais il y a quelques distinctions à faire en ce que le souverain, n'étant formé (6) que des particuliers qui le composent, n'a jamais d'intérêt contraire au leur, et que par conséquent la puissance souveraine ne saurait jamais avoir besoin de garant envers les particuliers vis-à-vis du souverain, à qui, malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements, s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité. En effet, chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen : son existence absolue et indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement n'est onéreux pour lui, et regardant la personne morale, qui constitue l'État, comme un être de raison, parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet;

(1) *Citoyens.*
(2) *Engager.*
(3) *L'Etat.*
(4) *Se prescrive.*
(5) *Exactement.*
(6) *Ne tenant son existence.*

injustice dont le progrès causerait bientôt la ruine du corps politique.

Afin donc que le contrat social ne soit pas un vain formulaire, il faut qu'indépendamment du consentement des particuliers, le souverain ait quelques garants de leurs engagements envers la cause commune. Le serment est ordinairement le premier de ces garants, mais comme il est tiré d'un ordre de choses tout à fait différent, et que chacun, selon ses maximes internes, modifie à son gré l'obligation qu'il lui impose, on y compte peu dans les institutions politiques, et l'on préfère avec raison les sûretés plus réelles qui se tirent de la chose même. Ainsi le pacte fondamental renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force à tous les autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps.

Mais il importe ici de se bien souvenir que le caractère propre et distinctif du pacte est que le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire le peuple en corps, comme souverain, avec les particuliers qui le composent, comme sujets, condition qui fait tout l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes, raisonnables et sans danger des engagements qui, sans cela, seraient absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus.]

(*a*) [Ce passage de l'état de nature à l'état social produit dans l'homme un changement remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions des rapports moraux qu'elles n'avaient point auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Mais quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, et son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent audessous même de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.

Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer : Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui lui est nécessaire; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces estimations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que la force de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale et la possession, qui n'est que l'effet de la force (1) ou le droit du premier occupant de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre juridique.]

(1) *Le droit du plus fort.*

(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. I, chap. VIII.

DU DOMAINE RÉEL (*a*)

(*b*) [Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont ses biens qu'il occupe font partie. Ce n'est pas que par cet acte la possession change de nature en changeant de mains, et devienne propriété dans celles du souverain. Mais comme les forces de l'État sont incomparablement plus grandes que celles de chaque particulier, la possession publique est aussi dans le fait plus forte et plus irrévocable, sans en être plus légitime, au moins par rapport aux étrangers, car l'État, par rapport à ses membres, est maître de tous leurs biens par une convention solennelle, droit le plus sacré qui soit connu des hommes; mais il ne l'est, à l'égard des autres États, que par le droit du premier occupant, qu'il tient des particuliers, droit moins absurde, moins odieux que celui de conquête, et qui pourtant bien examiné n'est guère plus légitime.

Voilà comment les terres des particuliers réunies et contiguës deviennent le territoire public, et comment le droit de souveraineté s'étendant des sujets au terrain qu'ils occupent devient à la fois réel et personnel, ce qui met les possesseurs dans une plus grande dépendance, et fait de leurs forces mêmes les cautions de leur fidélité, avantage qui ne paraît pas avoir été bien connu des anciens monarques, lesquels semblaient se regarder comme les chefs des hommes plutôt que comme les maîtres du pays; aussi ne s'appelaient-ils que Rois des Perses, des Scythes, des Macédoniens; mais les nôtres s'appellent plus habilement rois de France, d'Espagne, d'Angleterre. En tenant ainsi le terrain, ils sont bien sûrs d'en tenir les habitants.

Ce qu'il y a d'admirable dans cette aliénation c'est que loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime disposition, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors leur titre étant respecté de tous les membres de l'État et maintenu de toutes ses forces contre l'étranger par une cession avantageuse à la communauté et plus encore à eux-mêmes, ils ont pour ainsi dire acquis tout ce qu'ils ont donné; énigme qui s'explique aisément par la distinction des droits que le souverain et le propriétaire ont sur le même fonds.

Il peut arriver aussi que les hommes commencent à s'unir avant que de rien posséder, et que, s'emparant ensuite d'un terrain suffisant pour tous, ils en jouissent en commun, ou bien le partagent entre

(*a*) Le titre ou sous-titre de ce morceau qui devait former un chapitre dans l'édition du *Contrat social* a été ajouté après coup. Il n'est pas de la même écriture que le corps du manuscrit.

(*b*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. I, chap. IX.

eux, soit également, soit selon certaines proportions établies par le souverain. Mais de quelque manière que se fasse cette acquisition, le droit que chaque particulier a sur son propre bien est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté.

Je terminerai ce chapitre par une remarque (1) qui doit servir de base à tout le système social : c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant naturellement être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit.]

CHAPITRE IV

EN QUOI CONSISTE (2) LA SOUVERAINETÉ ET (3) CE QUI LA REND INALIÉNABLE

(*a*) [Il y a donc dans l'État une force commune qui le soutient, une volonté générale qui dirige cette force, et c'est l'application de l'une à l'autre qui constitue la souveraineté. Par où l'on voit que le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, qu'il n'a qu'une existence abstraite et collective, et que l'idée qu'on attache à ce mot ne peut être unie à celle d'un simple individu. Mais comme c'est ici une proposition des plus importantes en matière de droit politique, tâchons de la mieux éclaircir.

Je crois pouvoir poser pour une maxime incontestable que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun : car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés civiles, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, la société ne saurait exister. Or, comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être seule le vrai mobile du corps social.

Je conviens qu'on peut mettre en doute si quelque volonté particulière ne saurait s'accorder en tout avec la volonté générale, et par conséquent, supposé qu'une telle volonté particulière existât, si l'on

(1) *Importante en matière de droit politique.*
(2) *Ce que c'est que.*
(3) *Qu'elle est.*
(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. I.

ne pourrait pas sans inconvénient lui confier l'entière direction des forces publiques; mais sans prévenir sur cette question les solutions que j'en donnerai ci-après, chacun doit voir dès à présent qu'une volonté particulière substituée à la volonté générale est un instrument superflu quand elles sont d'accord, et nuisible quand elles sont opposées. On doit voir encore qu'une pareille supposition est absurde et impossible par la nature des choses, car l'intérêt privé tend toujours aux préférences, et l'intérêt public à l'égalité.

De plus, quand on aurait trouvé pour un moment l'accord des deux volontés, on ne pourrait jamais s'assurer que cet accord durerait encore le moment après, et qu'il ne naîtrait jamais d'opposition entre elles. L'ordre des choses humaines est sujet à tant de révolutions, et les manières de penser, ainsi que les manières d'être, changent avec tant de facilité, que ce serait une témérité d'affirmer qu'on voudra demain ce qu'on veut aujourd'hui, et si la volonté générale est moins sujette à cette inconstance, rien n'en peut mettre à couvert la volonté particulière. Ainsi quand même le corps social pourrait dire une fois : « Je veux maintenant tout ce que veut un tel homme », jamais il ne pourrait dire en parlant du même homme : Ce qu'il voudra demain, je le voudrai encore. » Or la volonté générale qui doit diriger l'État n'est pas celle d'un temps passé, mais celle du moment présent, et le vrai caractère de la souveraineté est qu'il y ait toujours accord de temps, de lieu, d'effet, entre la direction de la volonté générale et l'emploi de la force publique; accord sur lequel on ne peut plus compter sitôt qu'une autre volonté, telle qu'elle puisse être, dispose de cette force. Il est vrai que dans un état bien réglé l'on peut toujours (1) inférer la durée (2) d'un acte de la volonté du peuple, de ce qu'il ne le détruit pas par un acte contraire; mais c'est toujours en vertu d'un consentement présent et tacite que l'acte antérieur peut continuer d'avoir son effet. Dans la suite, on verra quelles conditions sont nécessaires pour faire présumer ce consentement.]

Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie (a), de même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abîme de la politique dans la constitution de l'État. C'est là que tous les législateurs (3) se sont perdus. J'exposerai dans la suite les meilleurs moyens qu'on ait employés à cet effet, et je me fierai (4) pour les apprécier au raisonnement qu'autant qu'il sera justifié par l'expérience. Si vouloir et faire sont la même chose pour tout être libre, et si la volonté d'un tel être mesure

(1) *Quelquefois.*
(2) *Continuation.*
(3) *Ont échoué.*
(4) *Moins pour en juger au raisonnement qu'à l'expérience.*
(a) *Émile*, liv. II. Entre l'idée incompréhensible de l'action de notre âme sur notre corps et l'idée de l'action de Dieu sur tous les êtres....

exactement la quantité de ses forces qu'il emploie à l'accomplir, il est évident que dans tout ce qui n'excède pas la puissance publique, l'état exécuterait toujours fidèlement tout ce que veut le souverain et comme il le veut, si la volonté était un acte aussi simple, et l'action un effet aussi immédiat de cette même volonté dans le corps civil que dans le corps humain.

Mais, quand même la liaison dont je parle serait établie aussi bien qu'elle peut l'être, toutes les difficultés ne seraient pas levées. Les ouvrages des hommes, toujours moins parfaits que ceux de la nature, ne vont jamais si directement à leur fin. L'on ne peut éviter en politique, non plus qu'en mécanique, d'agir plus faiblement ou moins vite, et de perdre de la force ou du temps. La volonté générale est rarement celle de tous (*a*), et la force publique est toujours moindre que la somme des forces particulières; de sorte qu'il y a dans les ressorts de l'État un équivalent aux frottements des machines, qu'il faut savoir réduire à la moindre quantité possible, et qu'il faut du moins calculer et déduire d'avance de la force totale, pour proportionner exactement les moyens qu'on emploie à l'effet qu'on veut obtenir. Mais, sans entrer dans ces pénibles recherches qui font la science du législateur, achevons de fixer l'idée de l'état civil (*b*).

CHAPITRE V

FAUSSES NOTIONS DU LIEN SOCIAL

Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir (*c*). C'est pour cela que je ne donne dans cet ouvrage qu'une méthode pour la formation des sociétés politiques, quoique, dans la multitude d'agrégations qui existent actuellement sous ce nom, il n'y en ait peut-être pas deux qui aient été formées de la même manière, et pas une qui l'ait été selon celle que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits. Cherchons (1) sur ces règles quels jugements on doit porter des autres voies d'association civile telles que les supposent la plupart de nos écrivains.

1. Que l'autorité naturelle d'un père de famille s'étende sur ses enfants au delà même de leur faiblesse et de leur besoin, et qu'en continuant de lui obéir ils fassent à la fin par l'habitude et par recon-

(1) *Voyons.*

(*a*) *Contrat social*, liv. II. chap. III. Il y a bien souvent de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale, celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières.

(*b*) Voir aussi *Contrat social,* liv. II, chap. VI.

(*c*) *Discours sur l'Inégalité.* — J'avoue que les événements que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières je ne puis me déterminer dans le choix que par des conjectures... Telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois ... (Voir *Contrat social,* liv. I, ch. V.) Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société.

naissance ce qu'ils faisaient d'abord par nécessité, cela se conçoit sans peine, et les liens qui peuvent unir la famille sont faciles à voir. Mais que, le père venant à mourir, un des enfants usurpe sur ses frères dans un âge approchant du sien et même sur des étrangers le pouvoir que le père avait sur tous, voilà ce qui n'a plus de raison ni de fondement. Car les droits naturels de l'âge, de la force, de la tendresse paternelle, les devoirs de la gratitude filiale, tout manque à la fois dans ce nouvel ordre, et les frères sont imbéciles ou dénaturés de soumettre leurs enfants au joug d'un homme qui, selon la loi naturelle, doit donner toute préférences aux siens. On ne voit plus ici dans les choses de nœuds qui unissent le chef et les membres. La force agit seule, et la nature ne dit plus rien (*a*).

Arrêtons-nous un instant à ce parallèle fait avec emphase par tant d'auteurs. Premièrement (1) [quand il y aurait entre l'État et la famille autant de rapports (2) qu'ils le prétendent, il ne s'ensuivrait pas pour cela que les règles de conduite propres à l'une de ces deux sociétés convinssent (3) à l'autre. Elles diffèrent trop en grandeur pour pouvoir être administrées de la même manière, et il y aura toujours une extrême différence entre le gouvernement domestique, où le père voit (4) tout par lui-même, et le gouvernement civil, où le chef ne voit presque rien que par les yeux d'autrui. Pour que les choses devinssent égales à cet égard, il faudrait que les talents, la force, et toutes les facultés du père, augmentassent en raison de la grandeur de la famille, et que l'âme d'un puissant monarque fût à celle d'un homme ordinaire comme l'étendue de son empire est à l'héritage d'un particulier.

Mais comment le gouvernement de l'État pourrait-il être semblable à celui de la famille, dont le principe (5) est si différent? Le père étant physiquement plus tort que ses enfants aussi longtemps que son secours leur est nécessaire, le pouvoir paternel passe avec raison pour être établi par la nature. Dans la grande famille, dont tous les membres sont naturellement égaux, l'autorité politique, purement arbitraire quant à son institution, ne peut être fondée que sur des conventions, ni le magistrat commander (6) au citoyen qu'en vertu des lois (7). Les

(1) Le long passage placé entre crochets a paru dans l'*Économie politique*. Nous avons relevé, en caractères ordinaires de notes, les variantes qui existent entre le texte de cet ouvrage et celui du manuscrit.

(2) Que certains auteurs.

(3) Fussent convenables.

(4) Peut tout voir.

(5) Fondement.

(6) Aux autres.

(7) Le pouvoir du père sur les enfants, fondé sur leur avantage particulier, ne peut, par sa nature, s'étendre, jusqu'au droit de vie et de mort, mais le pouvoir souverain, qui n'a d'autre objet que le bien commun, n'a d'autres bornes que celles de l'utilité publique bien entendue, distinction que j'expliquerai dans son lieu. — Ce passage, qui se trouve dans l'édition générale de 1782, ne figure ni dans le texte publié par l'Encyclopédie, ni dans la réimpression de Duvillard.

(*a*) Voir *Contrat social*, liv. I, chap. II.

devoirs du père lui sont dictés par des sentiments naturels, et d'un ton qui lui permet rarement de désobéir. Les chefs n'ont point de semblable règle, et ne sont réellement tenus envers le peuple qu'à ce qu'ils lui ont promis de faire, et dont il est en droit d'exiger l'exécution. Une autre différence plus importante encore, c'est que, les enfants n'ayant rien que ce qu'ils reçoivent du père, il est évident que tous les droits de propriété lui appartiennent ou émanent de lui. C'est tout le contraire dans la grande famille, où l'administration générale n'est établie que pour assurer la possession particulière, qui lui est antérieure. Le principal objet des travaux de toute la maison est de conserver et d'accroître le patrimoine du père, afin qu'il puisse un jour le partager entre ses enfants sans les appauvrir, au lieu que la richesse du prince (1), loin de rien ajouter au bien-être des particuliers, leur coûte presque toujours la paix et l'abondance. Enfin (2) la petite famille est destinée à s'éteindre et à se résoudre un jour en plusieurs autres familles semblables; mais, la grande étant faite pour durer toujours dans le même état, il faut que la première s'augmente pour se multiplier; et non seulement il suffit que l'autre se conserve, on peut prouver même (3) que toute augmentation lui est plus préjudiciable qu'utile.

Par plusieurs raisons tirées de la nature de la chose, le père doit commander dans la famille. Premièrement, l'autorité ne doit pas être égale entre le père et la mère, mais il faut que le gouvernement soit un, et que dans les partages d'avis il y ait une voix prépondérante qui décide. 2° Quelque légères qu'on veuille supposer les incommodités particulières à la femme, comme elles sont toujours pour elle un intervalle d'inaction, c'est une raison suffisante pour l'exclure de cette primauté, car quand la balance est parfaitement égale, un rien (4) suffit pour la faire pencher. De plus, le mari doit avoir inspection sur la conduite de sa femme, parce qu'il lui importe que les enfants qu'il est forcé de reconnaître (5) n'appartiennent pas à d'autres qu'à lui. La femme, qui n'a rien de semblable à craindre, n'a pas le même droit que (6) le mari. 3° Les enfants doivent obéir au père, d'abord par nécessité, ensuite par reconnaissance; après avoir reçu de lui leurs besoins durant la moitié de leur vie, ils doivent consacrer l'autre à pourvoir aux siens. 4° A l'égard des domestiques, ils (7) doivent aussi leurs services en échange de l'entretien qu'on (8) leur donne,

(1) Le fisc n'est qu'un moyen souvent fort mal entendu, pour maintenir les particuliers dans la paix et dans l'abondance.
(2) En un mot.
(3) Mais on peut prouver aisément.
(4) Une paille.
(5) Et de nourrir.
(6) Sur.
(7) Lui.
(8) Qu'il.

un mot; les abus sont inévitables et leurs suittes funestes dans toute société, où l'intérest public et les loix n'ont aucune force naturelles, et sont sans cesse attaqués par l'intérest personnel et les passions du chef et des membres.

Quoique les fonctions du Pére de famille et du Prince doivent tendre au même but, c'est par des voyes si différentes; leurs devoirs et leurs droits sont tellement distingués qu'on ne peut les confondre sans se former les plus fausses idées des principes de la société, et sans tomber dans des erreurs fatales au genre humain. En effet, si la voix de la nature est le meilleur conseil que doive écouter un bon Pére pour bien remplir ses devoirs, elle n'est pour le Magistrat qu'un faux guide qui travaille sans cesse

de la prudence ou par la vertu. La seule précaution
nécessaire au Père de famille, est de se garantir de la
dépravation, et d'empêcher que les inclinations naturelles
ne se corrompent en lui; mais ce sont elles qui
corrompent le Magistrat. Pour bien faire, le premier
n'a qu'a consulter son coeur; l'autre devient un traitre
au moment qu'il écoute le sien: sa raison même lui doit être
suspecte et il ne doit suivre que la raison publique qui est
la loi. Aussi la nature a-t-elle fait une multitude de
bons Pères de famille; mais j'ignore si la sagesse humaine
a jamais fait un bon Roi; qu'on voye dans le civilis de
Platon les qualités que cet homme Royal doit avoir,

sauf à rompre le marché dès qu'il cesse de leur convenir. Je ne parle point de l'esclavage, parce qu'il est contraire à la nature, et que rien (1) ne peut l'autoriser.

Il n'y a rien de tout cela dans la société politique. Loin que le chef ait un intérêt naturel au bonheur des particuliers, il ne lui est pas rare de chercher le sien dans leur misère. La couronne (2) est-elle héréditaire, c'est souvent un enfant qui commande à des hommes. (a) Est-elle élective, mille inconvénients se font sentir dans les élections, et l'on perd, dans l'un et dans l'autre cas, tous les avantages de la paternité. Si vous n'avez qu'un seul chef, vous êtes à la discrétion d'un maître qui n'a nulle raison de vous aimer; si vous en avez plusieurs, il faut supporter à la fois leur tyrannie et leurs divisions. En un mot, les abus sont inévitables, et leurs suites funestes dans toute société où l'intérêt public et les lois n'ont aucune force naturelle et sont sans cesse attaqués par l'intérêt personnel et les passions du chef et des membres.

Quoique les fonctions du père de famille et du prince (3) doivent tendre au même but, c'est par des voies si différentes, leurs devoirs et leurs droits sont tellement distingués, qu'on ne peut les confondre sans se former les plus fausses (4) idées des principes (5) de la société et sans tomber dans des erreurs fatales au genre humain. En effet, si la voix de la nature est le meilleur conseil que doive écouter un bon père pour bien remplir ses devoirs, elle n'est pour le magistrat qu'un faux guide, qui travaille sans cesse à l'écarter des siens, et qui l'entraîne tôt ou tard à sa perte ou à celle de l'État, s'il n'est retenu par la prudence ou par la vertu (6). La seule précaution nécessaire au père de famille est de se garantir de la dépravation, et d'empêcher que les inclinations naturelles ne se corrompent en lui; mais ce sont elles qui corrompent le magistrat. Pour bien faire, le premier n'a qu'à consulter son cœur; l'autre devient un traître au moment qu'il écoute le sien; sa raison même lui doit être suspecte, et il ne doit suivre que la raison publique, qui est la loi. Aussi la nature a-t-elle fait une multitude de bons pères de famille, mais (7) j'ignore si la sagesse humaine a jamais fait un bon roi; qu'on voie dans le *Civilis* de Platon les qualités que cet homme royal (8) doit avoir, et qu'on cite

(1) Qu'aucun droit.
(2) Magistrature.
(3) Magistrat.
(4) De fausses.
(5) Des lois fondamentales.
(6) Retenu par la plus sublime vertu.
(7) Mais depuis l'existence du monde, la sagesse humaine a fait bien peu de bons magistrats.
(8) M. Alexeieff avait lu : *loyal.*
(a) La loi française sur la majorité des rois prouve que des hommes très sensés et une longue expérience ont appris aux peuples que c'est un plus grand malheur encore d'être gouverné par des régences que par des enfants (Note de manuscrit).

quelqu'un qui les ait eues! * Quand on supposerait même que cet homme ait existé et qu'il ait porté la couronne, la raison permet-elle d'établir sur un prodige la règle des gouvernements humains (1)? * Il est donc certain que le lien (2) social de la Cité n'a pu ni dû se former (3) par l'extension de celui de la famille, ni sur le même modèle.

(*a*) 2. [Qu'un homme riche et puissant ayant acquis d'immenses possessions en terres imposât des lois à ceux qui s'y voulaient établir; qu'il ne le leur permît qu'à condition de reconnaître son autorité suprême et d'obéir à toutes ses volontés, je puis encore concevoir cela; mais comment concevrai-je qu'un traité qui suppose des droits antérieurs soit le premier fondement du droit, et qu'il n'y ait pas dans cet acte tyrannique double usurpation, savoir sur la propriété de la terre et sur la liberté des habitants? Comment un particulier peut-il s'emparer d'un territoire immense et en priver le genre humain autrement que par une usurpation punissable, puisqu'elle ôte au reste des habitants du monde le séjour et les aliments que la nature leur donne en commun. Accordons au besoin et au travail le droit du premier occupant : pourrions-nous donner des bornes à ce droit? Suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt propriétaire exclusif?

Suffira-t-il d'avoir la force d'en chasser tous les autres pour leur ôter le droit d'y revenir? (*b*) Jusqu'où l'acte de prise de possession peut-il fonder la propriété? Quand Nunez Balbao prenait sur le rivage possession de la mer du Sud et de toute l'Amérique méridionale, au nom de la couronne de Castille, était-ce assez pour en déposséder tous les habitants et en exclure tous les princes du monde? Sur ce pied-là, ces cérémonies se multipliaient assez vainement, car le Roi Catholique n'avait tout d'un coup qu'à prendre de son cabinet possession de tout l'univers, sauf à retrancher ensuite de son empire ce qui était auparavant possédé par les autres princes.

Quelles sont donc les conditions nécessaires pour autoriser sur un terrain quelconque le droit de premier occupant? Premièrement, qu'il ne soit encore habité par personne. Secondement, qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour sa subsistance. En troisième lieu, qu'on en prenne possession non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture, seuls signes de propriété qui doivent être respectés d'autrui. Les droits d'un homme avant l'état de société

(1) Le passage entre croix se trouve au verso du feuillet 28 du manuscrit de Genève et il nous a paru devoir être intercalé dans le texte. Voir *Contrat social*, liv. III, chap. VI.

(2) *L'union.*

(3) *Faire.*

(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. I, chap. IX.

(*b*) J'ai vu dans je ne sais quel écrit, intitulé, je crois, *l'Observateur hollandais*, un principe assez plaisant : c'est que tout terrain qui n'est habité que par les sauvages doit être censé vacant, et qu'on peut s'en emparer et en chasser les habitants sans leur faire aucun tort selon le droit naturel (Note du manuscrit).

ne peuvent aller bien loin, et tout le reste, n'étant que violence et usurpation contre le droit de nature, ne peut servir de fondement au droit social.

Or, quand je n'ai pas plus de terrain qu'il n'en faut pour mon entretien, si j'en aliène encore, il m'en restera moins qu'il ne m'en faudra. Que puis-je donc céder aux autres sans m'ôter ma subsistance, ou quel accord ferai-je avec eux pour les mettre en possession de ce qui ne m'appartient pas ?] (*a*) [Quant aux conditions de cet accord, il est très évident qu'elles sont illégitimes et nulles pour ceux qu'elles soumettent sans réserve à la volonté d'un autre; car, outre qu'une telle soumission est incompatible avec la nature de l'homme et que c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté, c'est une convention vaine, absurde, impossible, de stipuler d'un côté une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger, et cette seule condition, incompatible avec toute autre, n'entraîne-t-elle pas nécessairement la nullité de l'acte ? Car, comment mon esclave pourrait-il avoir des droits contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens?

3. Que par le droit de guerre le vainqueur, au lieu de tuer ses captifs, les réduise en une servitude éternelle, sans doute il fait bien pour son profit; mais puisqu'il n'en use ainsi que par le droit de la guerre, l'état de guerre ne cesse point entre les vaincus et lui, car il ne peut cesser que par une convention libre et volontaire, comme il a commencé. Que s'il ne les tue pas tous, cette prétendue grâce n'en est point une quand il faut la payer de sa liberté, qui seule peut donner un prix à la vie; comme ces captifs lui sont plus utiles vivants que morts, il les laisse vivre, pour son intérêt et non pas pour le leur : ils ne lui doivent donc rien que l'obéissance aussi longtemps qu'ils sont forcés de lui obéir. Mais à l'instant que le peuple subjugué peut secouer un joug imposé par force et se défaire de son maître, c'est-à-dire de son ennemi, s'il le peut, il le doit, et, recouvrant sa liberté légitime, il ne fait qu'user du droit de guerre qui ne cesse point tant que la violence qu'il autorise a lieu. Or, comment l'état de guerre servira-t-il de base à un traité d'union qui n'a pour objet que la justice et la paix? Peut-on rien concevoir de plus absurde que de dire : « Nous sommes unis en un seul corps, attendu que la guerre subsiste entre nous? » Mais la fausseté de ce prétendu droit de tuer les captifs a été si bien reconnue, qu'il n'y a plus d'homme civi-

(*a*) Toutes les idées du morceau entre crochets ont passé avec de simples remaniements de forme dans les chap. II, III, IV et V du *Contrat social.* Voir aussi le discours sur l'*Origine de l'Inégalité parmi les hommes.* Les ressemblances de certaines parties de ce chapitre avec cet écrit sont si grandes qu'on peut se demander si la rédaction de cette partie du manuscrit ne lui est pas antérieure, d'autant plus qu'au point de vue de la forme elle est assez imparfaite.

lisé qui ose exercer ou réclamer ce chimérique et barbare droit, ni même de sophiste payé qui l'ose soutenir.

Je dis donc, premièrement, que le vainqueur n'ayant pas le droit de mettre à mort les vaincus sitôt qu'ils rendent les armes, il ne peut fonder leur esclavage sur un droit qui n'existe point. Secondement, que quand même le vainqueur aurait ce droit et ne s'en prévaudrait pas, il ne résulterait jamais de là un état civil, mais seulement un état de guerre modifié.

Ajoutons que si par ce mot de *guerre* on entend la guerre publique, on suppose des sociétés antérieures dont on n'explique point l'origine; si l'on entend la guerre privée d'homme à homme, on n'aura par là qu'un maître et des esclaves, jamais un chef et des citoyens; et, pour distinguer ce dernier rapport, il faudra toujours supposer quelque convention sociale qui fasse un corps de peuple et unisse les membres entre eux ainsi qu'à leur chef.

Tel est, en effet, le véritable caractère de l'état civil; un peuple est un peuple indépendamment de son chef, et si le prince vient à périr, il existe encore entre les sujets des liens qui les maintiennent en corps de nation. Vous ne trouvez rien de pareil dans les principes de la tyrannie. Sitôt que le tyran cesse d'exister, tout se sépare et tombe en poussière, comme un chêne en un tas de cendres quand le feu s'éteint après l'avoir dévoré.

4. Que par le laps de temps une violente usurpation devienne enfin un pouvoir légitime; que la prescription seule puisse changer un usurpateur en magistrat suprême, et un troupeau d'esclaves en corps de nation, c'est ce que beaucoup de savants hommes ont osé soutenir et à quoi il ne manque d'autre autorité que celle de la raison. Bien loin qu'une longue violence puisse à force de temps se transformer en un gouvernement juste, il est incontestable, au contraire, que quand un peuple serait assez insensé pour accorder volontairement à son chef un pouvoir arbitraire, ce pouvoir ne saurait être transmis sur d'autres générations et que sa durée seule est capable de le rendre illégitime; car on ne peut présumer que les enfants à naître approuveront l'extravagance de leurs pères ni leur faire porter justement la peine d'une faute qu'ils n'ont pas commise.

On nous dira, je le sais, que comme ce qui n'existe point n'a aucune qualité, l'enfant qui est encore à naître n'a aucun droit; de sorte que ses parents peuvent renoncer aux leurs pour eux et pour lui sans qu'il ait à s'en plaindre. Mais pour détruire un si grossier sophisme, il suffit de distinguer les droits que le fils tient uniquement de son père, comme la propriété de ses biens, des droits qu'il ne tient que de la nature et de sa qualité d'homme, comme la liberté. Il n'est pas douteux que par la loi de raison le père ne puisse aliéner les premiers, dont il est seul propriétaire, et en priver ses enfants. Mais il n'en est pas de même des autres, qui sont des dons immédiats de la

nature, et dont par conséquent nul homme ne les peut dépouiller. Supposons qu'un conquérant habile et zélé pour le bonheur de ses sujets leur eût persuadé qu'avec un bras de moins ils en seraient plus tranquilles et plus heureux, en serait-ce assez pour obliger tous les enfants à perpétuité de se faire couper un bras pour remplir les engagements de leurs pères?

A l'égard du consentement tacite, par lequel on veut légitimer la tyrannie, il est aisé de voir qu'on ne peut le présumer du plus long silence, parce qu'outre la crainte qui empêche les particuliers de protester contre un homme qui dispose de la force publique, le peuple, qui ne peut manifester (1) sa volonté qu'en corps, n'a pas le pouvoir de s'assembler pour la déclarer. Au contraire, le silence des citoyens suffit pour rejeter un chef non reconnu; il faut qu'ils parlent pour l'autoriser et qu'ils parlent en pleine liberté. Au reste, tout ce que disent là-dessus les jurisconsultes et autres gens payés pour cela ne prouve point que le peuple n'ait pas le droit de reprendre sa liberté usurpée, mais qu'il est dangereux de le tenter. C'est aussi ce qu'il ne faut jamais faire, quand on connaît de plus grands maux que celui de l'avoir perdue.

Toute cette dispute du pacte social me semble se réduire à une question très simple. Qu'est-ce qui peut avoir engagé les hommes à se réunir volontairement en corps de société, si ce n'est leur utilité commune? L'utilité commune est donc le fondement de la société civile. Cela posé, qu'y a-t-il à faire pour distinguer les États légitimes des attroupements forcés, que rien n'autorise, sinon de considérer l'objet ou la fin des uns et des autres? Si la forme de la société tend au bien commun, elle suit (2) l'esprit de son institution; si elle n'a en vue que l'intérêt des chefs, elle est illégitime par droit de raison et d'humanité; car, quand même l'intérêt public s'accorderait quelquefois avec celui de la tyrannie, cet accord passager ne saurait suffire pour autoriser un gouvernement dont il ne serait pas le principe. Quand Grotius nie que tout pouvoir soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés, il n'a que trop raison dans le fait, mais c'est du droit qu'il est question. Sa preuve unique est singulière : il la tire du pouvoir d'un maître sur son esclave, comme si l'on autorisait un fait par un fait, et que l'esclavage lui-même fût moins inique que la tyrannie. C'est précisément le droit d'esclavage qu'il fallait établir. Il n'est pas question de ce qui est convenable mais de ce qui est juste, ni du pouvoir auquel on est forcé d'obéir, mais de celui qu'on est obligé de reconnaître.]

(1) *Déclarer.*
(2) *Marche selon.*

CHAPITRE VI

DES DROITS RESPECTIFS (1) DU SOUVERAIN ET DU CITOYEN

Si l'intérêt commun est l'objet de l'association, il est clair que la volonté générale doit être la règle des actions du corps social. C'est le principe fondamental que j'ai tâché d'établir. Voyons maintenant quel doit être l'empire de cette volonté sur les particuliers, et comment elle se manifeste à tous (*a*).

(*b*) [L'état ou la cité faisant une personne morale dont la vie consiste dans le concours et l'union de ses membres, le premier et le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, soin qui demande une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Ainsi, comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur les siens, et c'est ce même pouvoir dont l'exercice dirigé par la volonté générale porte, comme je l'ai dit, le nom de souveraineté.

Mais comme, outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et l'existence est naturellement indépendante de la sienne, cette matière demande quelque discussion.

Tout consiste à bien distinguer les droits que le souverain a sur les citoyens de ceux qu'il doit respecter en eux et les devoirs qu'ils ont à remplir en qualité de sujets du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. Il est certain que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de ses facultés naturelles, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont la possession importe à la société.

Ainsi tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit, et le soûverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaine inutile à la communauté; car sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature. Mais il ne faut pas confondre ce qui est convenable avec ce qui est nécessaire, le simple devoir avec le droit étroit, et ce qu'on peut exiger de nous avec ce que nous devons faire volontairement.

Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'on ne

(1) Le mot *respectifs* a été surajouté dans le manuscrit.

(*a*) R. *De l'Économie politique*. La première et la plus importante maxime du gouvernement légitime ou populaire, c'est-à-dire de celui qui a pour objet le bien du peuple, est donc, comme je l'ai dit, de suivre en tout la volonté générale, mais pour la suivre il faut la connaitre et surtout la bien distinguer de la volonté particulière en commençant par soi-même. Voir aussi *Contrat social*, liv. II, chap. IV.

(*b*) Tout ce chapitre a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. IV.

peut travailler pour autrui sans travailler en même temps pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie en secret ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qui en découle dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme; que la volonté générale, pour être vraiment telle, doit être générale dans son objet ainsi que dans son essence; qu'elle doit partir de tous pour retourner à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle sitôt qu'elle tombe sur un sujet individuel et déterminé, parce qu'alors, jugeant de ce qui n'est pas nous, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide.

En effet, sitôt qu'il s'agit d'un fait, ou d'un droit particulier sur un point qui n'a pas été réglé par une convention générale et antérieure, l'affaire devient contentieuse; c'est un procès où les particuliers intéressés sont une des parties, et le public l'autre, mais où je ne vois ni la loi qu'il faut suivre, ni le juge qui doit prononcer. Il serait ridicule de vouloir alors s'en rapporter à une expresse décision de la volonté générale qui ne peut être que la conclusion de l'une des parties, et qui par conséquent n'est qu'une volonté particulière, sujette en cette occasion à l'injustice ou à l'erreur. Ainsi, de même qu'une volonté particulière ne peut représenter la volonté générale, la volonté générale, à son tour, ne peut sans changer de nature devenir une volonté particulière, elle ne peut prononcer nommément ni sur un homme ni sur un fait. Quand le peuple d'Athènes, par exemple, nommait ou cassait ses chefs, décernait une récompense à l'un, imposait une amende à l'autre, et par des multitudes de décrets particuliers exerçait indistinctement tous les actes du gouvernement, le peuple alors n'avait plus de volonté générale proprement dite; il n'agissait plus comme souverain, mais comme magistrat.

On doit concevoir par là que ce qui généralise la volonté publique n'est pas la quantité des votants, mais l'intérêt commun qui les unit, car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres; accord admirable de l'intérêt et de la justice, qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la volonté du juge avec celle de la partie.

Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion : savoir que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité de droit qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes avantages. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire, tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également

tous les citoyens, de sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation, et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté? Ce n'est pas un ordre du supérieur à l'inférieur, ni un commandement du maître à l'esclave; mais une convention du corps de l'État avec chacun de ses membres; convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social, équitable, parce qu'elle est volontaire et générale, utile (1), parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien de tous, et solide, parce qu'elle a pour garants la force publique et le pouvoir suprême. Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté: et demander jusqu'où s'étendent les droits respectifs du souverain et des particuliers, c'est demander jusqu'à quel point ceux-ci peuvent s'engager avec eux-mêmes, chacun envers tous, et tous envers chacun d'eux.

Il s'ensuit de là que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions; de sorte que le souverain n'est jamais en droit de charger un particulier plus qu'un autre, parce qu'alors l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent.

Ces distinctions une fois admises, il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation par l'effet de ce contrat se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une simple aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté civile, de leur pouvoir de nuire à autrui, contre leur sûreté personnelle, et de leur force, que d'autres pouvaient surmonter, contre un droit que l'union sociale rend invincible. Leur vie même, qu'ils ont dévouée à l'État, en est continuellement protégée, et lorsqu'ils l'exposent ou la perdent pour sa défense que font-ils alors qu'ils ne fassent plus fréquemment et avec plus de danger dans l'état de nature, lorsque livrant des combats inévitables ils défendraient au péril de la vie ce qui leur sert à la conserver? Tous ont à combattre au besoin pour la patrie, il est vrai, mais aussi nul n'a jamais à combattre pour soi. Ne gagne-t-on pas encore à courir, pour ce qui fait notre sûreté, une partie des risques qu'il faudrait courir pour nous-mêmes sitôt qu'elle nous serait ôtée?]

(1) Ce passage du manuscrit a été omis dans le texte publié par M. Alexeieff.

CHAPITRE VII

NÉCESSITÉ DES LOIS POSITIVES

Voilà, ce me semble, les plus justes idées qu'on puisse avoir du pacte fondamental, qui est la base de tout vrai corps politique; idées qu'il importait d'autant plus de développer, que faute de les avoir bien conçues tous ceux qui ont travaillé de cette manière ont toujours fondé le gouvernement civil sur des principes arbitraires, qui ne découlent point de la nature de ce pacte. On verra dans la suite avec quelle facilité tout le système politique se déduit de ceux que je viens d'établir (1), et combien les conséquences en sont naturelles et lumineuses; mais achevons de poser les fondements de notre (2) édifice.

(*a*) L'union sociale ayant un objet déterminé, sitôt qu'elle est formée, il faut chercher à le remplir. Pour que chacun veuille ce qu'il doit faire selon l'engagement du contrat social, il faut que chacun sache (3) ce qu'il doit vouloir; ce qu'il doit vouloir, c'est le bien commun; ce qu'il doit fuir, c'est le mal public: mais l'État n'ayant qu'une existence idéale et conventionnelle, ses membres n'ont aucune sensibilité naturelle et commune, par laquelle immédiatement avertis ils reçoivent une impression agréable de ce qui lui est utile (4), et une impression douloureuse sitôt qu'il est offensé. Loin de prévenir les maux qui l'attaquent, rarement ont-ils le temps d'y remédier quand ils commencent à les sentir; il faut les prévoir de loin pour les détourner ou les guérir (5). Comment donc les particuliers garantiraient-ils la communauté des maux qu'ils ne peuvent ni voir ni sentir qu'après coup; comment lui procureraient-ils des biens dont ils ne peuvent juger qu'après leur effet? Comment s'assurer d'ailleurs que, sans cesse rappelés par la nature à leur condition primitive, ils ne négligeront jamais cette autre condition artificielle dont l'avantage ne leur est sensible que par des conséquences souvent fort éloignées? Supposons-les toujours soumis à la volonté générale, comment cette volonté pourra-t-elle se manifester dans toutes les occasions? sera-t-elle toujours évidente? L'intérêt particulier ne l'offusquera-t-il jamais de ses illusions? Le peuple restera-t-il toujours assemblé pour la déclarer, ou s'en remettra à des particuliers toujours prêts à lui substituer la leur? Enfin, comment tous agiront-ils de concert, quel ordre mettront-ils dans leurs affaires, quels moyens auront-ils de s'entendre, et comment feront-ils entre eux la répartition des travaux communs?

(1) *D'exposer.*
(2) *Ce grand.*
(3) *Voie.*
(4) *Bon.*
(5) *Pour s'en garantir ou s'en délivrer.*
(*a*) Voir *Contrat social*, liv. II, chap. VI, pour tout le développement qui suit.

(*a*) [Ces difficultés, qui devaient paraître (1) insurmontables, ont été levées par la plus sublime de toutes les institutions humaines, ou plutôt par une inspiration céleste qui apprit au peuple à imiter ici-bas les décrets immuables de la Divinité. Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres? d'employer au service de l'État les biens, les bras, la vie même de ses semblables (2), sans les contraindre et sans les consulter? d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu? de faire valoir leur consentement contre leur refus? et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu? Comment se peut-il faire que tous obéissent et que nul ne commande (3), qu'ils servent et n'aient point de maître; d'autant plus libres en effet, que, sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à se conduire (4) sur les maximes de son propre jugement et à n'être pas sans cesse (5) en contradiction avec lui-même.] Les lois sont l'unique mobile du corps politique; il n'est actif et sensible que par elles; sans les lois l'État formé n'est qu'un corps sans âme, il existe et ne peut agir, car ce n'est pas assez que chacun soit soumis à la volonté générale; pour la suivre il faut la connaître. Voilà d'où naît la nécessité d'une législation (*b*).

(*c*) [Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple, soumis aux lois, en doit donc être l'auteur, car il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de déclarer les conditions sous lesquelles ils veulent s'associer. Mais comment les déclareront-ils? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ses volontés? Qui lui donnera la prévoyance pour en former les actes et les calculer d'avance, ou comment les prononcera-il au moment du besoin? Comment voudrait-on qu'une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, pût former et exécuter d'elle-même une entreprise aussi difficile qu'un système de législation qui est le plus sublime effort de la sagesse et de la

(1) Sembler.
(2) De tous ses membres.
(3) Qu'ils obéissent et que personne ne commande.
(4) A agir.
(5) Ces mots *sans cesse* n'ont pas été reproduits.
(*a*) Le beau passage entre crochets a été inséré dans l'*Économie politique* avec de légères variantes dont nous donnons en note le détail.
(*b*) Voir *Contrat social*, liv. II, chap. VI.
(*c*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. VI.

prévoyance humaine? De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, il n'est jamais question de la rectifier; mais il faut savoir l'interroger à propos; il faut lui présenter les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle veut suivre; la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'illusion des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent, le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides; il faut obliger les uns à conformer leur volonté à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résultera la vertu des particuliers, et de cette union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, l'exact concours des parties, et la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur.]

LIVRE II

ÉTABLISSEMENT DES LOIS

CHAPITRE I

FIN DE LA LÉGISLATION

(*a*) [Par le pacte social, nous avons donné l'existence et la vie au corps politique, il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation. Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver.] C'est à ce grand objet que tend la science de la législation. Mais quelle est cette science, où trouver un génie qui la possède, et quelles vertus sont nécessaires à celui qui l'ose exercer? cette recherche est grande et difficile, elle est même décourageante pour qui se flatterait de voir naître un État bien institué (*b*).

CHAPITRE II

DU LÉGISLATEUR

(*c*) [En effet, pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure qui

(*a*) *Contrat social*, liv. II, chap. VI.
(*b*) Voir *Contrat social*, liv. II, chap. VI.
(*c*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, ch. VII.

connût tous les besoins des hommes, et n'en éprouvât aucun, qui n'eût nul rapport avec notre nature, et qui vît tous ceux qui lui conviennent; dont le bonheur fût indépendant de nous, et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre. En un mot, il faudrait un Dieu pour donner de bonnes lois au genre humain, ✱ et comme les pâtres sont d'une espèce supérieure au bétail qu'ils conduisent, les pasteurs d'hommes qui sont leurs chefs devraient être d'une espèce plus excellente que les peuples ✱ (*a*).

Ce raisonnement que Platon faisait quant au droit pour définir l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du Règne, Caligula s'en servit dans le fait, au rapport de Philon, pour prouver que les maîtres du monde étaient d'une nature supérieure au reste des hommes. Mais s'il est vrai qu'un grand prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand législateur? Car le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte ou la fait marcher. « Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques. »

Celui qui se croit capable de former un peuple doit se sentir en état, pour ainsi dire, de changer la nature humaine (*b*). Il faut qu'il transforme chaque individu qui, par lui-même, est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; qu'il mutile en quelque sorte la constitution de l'homme pour la renforcer; qu'il substitue une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut en un mot qu'il ôte à l'homme toutes ses forces propres et innées pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Or plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, et plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite, en sorte que si chaque citoyen ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre.

Le législateur est de toute manière un homme extraordinaire dans l'État. S'il doit l'être par ses talents, il ne l'est pas moins par son emploi. Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. Cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans sa consti-

(*a*) Le passage entre croix ne se trouve pas dans ce chapitre, mais il a été utilisé dans le liv. I, chap. II du *Contrat social.*

(*b*) Le recto du feuillet 47 porte à sa partie supérieure les lignes suivantes : *Dans un État libre, les hommes souvent rassemblés vivent peu avec les femmes; les lois de Sparte au lieu d'assurer la propriété, la détruisent; où les lois venaient des mœurs, les mœurs semblaient venir des lois.*

tution. C'est, en quelque manière, une fonction particulière et presque divine, qui n'a rien de commun avec l'empire humain, car si celui qui commande aux hommes ne doit point commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes, autrement ces lois, faites pour servir ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage; c'est ainsi que les variations du droit écrit prouvent les motifs particuliers qui en ont dicté les décisions; compilation immense, informe, contradictoire; ouvrage d'un empereur imbécile, d'une femme perdue et d'un magistrat corrompu qui, à chaque violence qu'il voulait faire, publiait une loi pour l'autoriser.

Quand Lycurgue voulut donner des lois à sa patrie, il commença par abdiquer la souveraineté. C'était la coutume de la plupart des villes grecques de confier à des étrangers la rédaction des leurs. Rome, dans son plus bel âge, fit renaître en son sein tous les crimes de la tyrannie, et se vit prête à périr pour avoir réuni sur les mêmes têtes l'autorité législative et le pouvoir souverain.]

Ce n'est pas qu'on ait jamais imaginé que la volonté d'un homme pût passer en loi sans le consentement du peuple; mais comment refuser ce consentement à celui qu'on sait être le maître, et qui réunit en lui la confiance et la force publique? les gens raisonnables ont peine à se faire entendre; les gens faibles n'osent parler, et le silence forcé des sujets a tellement passé pour une approbation tacite, que depuis les empereurs romains qui, sous le nom de tribuns, s'arrogèrent tous les droits du peuple, on a osé mettre au-dessus de la loi la volonté du prince qui ne tire que d'elle son autorité; mais nous traitons des droits et non pas des abus.

[Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun pouvoir législatif, et le peuple même ne peut se dépouiller de ce droit suprême, parce que, selon le pacte fondamental, il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale, à moins de la soumettre aux suffrages libres du peuple (*a*).]

Si l'on dit que tout le peuple s'étant une fois soumis volontairement, solennellement et sans contrainte à un homme, toutes les volontés de cet homme doivent, en vertu de cette soumission, être censé autant d'actes de la volonté générale, on dit un sophisme auquel j'ai déjà répondu. J'ajouterai que la soumission volontaire et supposée du peuple est toujours conditionnelle; qu'il ne se donne point pour l'avantage du prince, mais pour le sien; que si chaque particulier promet d'obéir sans réserve, c'est pour le bien de tous; que le prince, en pareil cas, prend aussi des engagements, auxquels tiennent ceux

(1) *Marche selon.*

(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. VII.

du peuple, et que, même sous le plus violent despotisme, il ne peut violer son serment sans relever à l'instant ses sujets du leur.

Quand un peuple serait assez stupide pour ne rien stipuler en échange de son obéissance, sinon le droit de lui commander, encore ce droit serait-il conditionnel par sa nature. Pour éclaircir cette vérité, il faut bien remarquer que ceux qui prétendent qu'une promesse gratuite oblige rigoureusement le promettant distinguent pourtant avec soin les promesses purement gratuites de celles qui renferment quelques conditions tacites mais évidentes; car, en ce dernier cas, ils conviennent tous que la validité des promesses dépend de l'exécution de la condition sous-entendue, comme quand un homme s'engage au service d'un autre, il suppose évidemment que cet autre le nourrira. De même un peuple qui se choisit un ou plusieurs chefs et promet de leur obéir suppose évidemment qu'ils ne feront de sa liberté qu'il leur aliène qu'un usage avantageux pour lui-même, sans quoi ce peuple étant insensé, ses engagements seraient nuls à l'égard de la même aliénation extorquée par force; j'ai montré ci-devant qu'elle est nulle, et qu'on n'est obligé d'obéir à la force qu'aussi longtemps qu'on y est contraint (*a*).

Il reste donc toujours à savoir si les conditions sont remplies, et par conséquent si la volonté du prince est bien la volonté générale, question dont le peuple est le seul juge; ainsi, les lois sont comme l'or pur, qu'il est impossible de dénaturer par aucune opération, et que la première épreuve rétablit aussitôt sous sa forme naturelle. De plus, il est contre la nature de la volonté qui n'a point d'empire sur elle-même de s'engager pour l'avenir; on peut bien s'obliger à faire, mais non pas à vouloir, et il y a bien de la différence entre exécuter ce qu'on a promis à cause qu'on l'a promis, et le vouloir encore quand même on ne l'aurait pas promis auparavant. Or, la loi d'aujourd'hui ne doit pas être un acte de la volonté d'hier, mais de celle d'aujourd'hui, et nous sommes engagés à faire non pas ce que tous ont voulu, mais ce que tous veulent, attendu que les résolutions du souverain, comme souverain, ne regardant que lui-même (1), il est toujours libre d'en changer; d'où il suit que quand la loi parle au nom du peuple, c'est au nom du peuple d'à présent, et non de celui d'autrefois. Les lois, quoique reçues, n'ont une autorité durable qu'autant que le peuple, étant libre de les révoquer, ne le fait pourtant pas, ce qui prouve le consentement actuel. Il n'est pas douteux non plus que dans le cas supposé, les volontés publiques du prince légitime n'obligent les particuliers qu'aussi longtemps que la nation, pouvant s'assembler et s'y opposer sans obstacle, ne donne aucun signe de désaveu (*b*).

(1) *Ne peuvent l'obliger envers autrui.*
(*a*) Voir *Contrat social*, liv. I, chap. IV.
(*b*) Voir *Contrat social*, liv. I, chap. VII.

Ces éclaircissements montrent que, la volonté générale étant le lien continuel du corps politique (1), il n'est jamais permis au législateur, quelque autorisation antérieure qu'il puisse avoir, d'agir autrement qu'en dirigeant cette même volonté par la persuasion, ni de rien prescrire aux particuliers qui n'ait reçu premièrement la sanction du consentement général, de peur de détruire dès la première opération l'essence de la chose même qu'on veut former, et de rompre le nœud en croyant affermir la société.

(*a*) [Je vois donc à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent s'exclure mutuellement : une entreprise au-dessus de toute force humaine, et pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien.

Autre difficulté qui mérite attention. Ce fut souvent l'erreur des sages de parler au vulgaire leur langage au lieu du sien : aussi n'en furent-ils jamais entendus. Il est mille sortes d'idées qui n'ont qu'une langue et qu'il est impossible de traduire au peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée, et chaque individn ne voyant, par exemple, d'autre plan de gouvernement que son bonheur particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois. Pour qu'un peuple naissant pût sentir les grandes maximes de la justice et les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi le législateur, ne pouvant employer la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recourre à une autorité d'un autre ordre qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.

Voilà ce qui força de tous temps les pères des nations de recourir à l'intervention céleste et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation du corps physique et dans celle du corps moral, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique. Cette raison sublime, qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires, est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels pour subjuguer par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine. Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les dieux ni d'en être cru quand il s'annonce pour leur interprète.

La grandeur des choses dites en leur nom doit être soutenue par une éloquence et une fermeté plus qu'humaine. Il faut que le feu de l'enthousiasme se joigne aux profondeurs de la sagesse et à la constance de la vertu.

(1) *Social.*

(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. VII.

En un mot, la grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité, ou dresser un oiseau pour lui parler à l'oreille, ou trouver quelque autre moyen grossier d'en imposer au peuple. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés, mais il ne fondera jamais un empire, et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui. Car si de vains prestiges forment un lien passager, il n'y a que la sagesse qui le rende durable. La loi judaïque, toujours subsistante, celle de l'enfant d'Ismaël, qui depuis onze siècles régit la moitié du monde, annoncent encore aujourd'hui les grands hommes qui les ont dictées; et, tandis que l'orgueilleuse philosophie ou l'aveugle esprit de parti ne voit en eux que d'heureux imposteurs, le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand et puissant génie qui préside aux établissements durables.

Il ne faut pas de tout ceci conclure avec Waburton que la politique et la religion puissent avoir un objet commun, mais que l'une sert quelquefois d'instrument à l'autre.]

✱ Chacun sent assez l'utilité de l'union politique pour rendre certaines opinions permanentes et les maintenir en corps de doctrine et de secte, et, quant au concours de la religion dans l'établissement civil, on voit aussi qu'il n'est pas moins utile de pouvoir donner au lien moral une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme et soit toujours indépendante des biens, des maux, de la vie même et de tous les événements humains.

Je ne crois pas contredire dans ce chapitre ce que j'ai dit ci-devant sur le peu d'utilité du serment dans le contrat de société, car il y a bien de la différence entre demeurer fidèle à l'État seulement parce qu'on a juré de l'être ou parce qu'on tient son institution pour céleste et indestructible ✱ (1).

CHAPITRE III

DU PEUPLE A INSTITUER

(*a*) ✱ Quoique je traite ici du droit et non des convenances, je ne puis m'empêcher de jeter en passant quelques coups d'œil sur celles qui sont indispensables dans toute bonne institution ✱ (2).

(*b*) [Comme, avant d'élever un édifice, l'habile architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger des lois au hasard, mais il examine

(1) Le passage entre croix est barré dans le manuscrit.
(2) Le passage entre croix est au verso du feuillet 53 du manuscrit.
(*a*) R. *Contrat social*, liv. II, chap. VIII.
(*b*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. VIII.

auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter. C'est pour cela que Platon refusa de donner des lois aux Arcadiens et aux Cyréniens, sachant que les uns et les autres étaient riches et ne pouvaient souffrir l'égalité. C'est pour cela qu'on vit en Crète de bonnes lois et de méchants hommes, parce que Minos n'avait discipliné qu'un peuple chargé de vices. Mille nations ont longtemps brillé sur la terre qui n'auraient jamais pu souffrir de bonnes lois, et celles mêmes qui l'auraient pu n'ont eu dans toute leur durée qu'un temps fort court pour cela. Les peuples, ainsi que les hommes, ne sont maniables que dans leur jeunesse; ils deviennent incorrigibles en vieillissant. Quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir y toucher; ils ne peuvent pas même souffrir qu'on parle de les rendre heureux; comme ces malades stupides et sans courage qui frémissent à la vue du médecin. Il y a peu de nations avilies sous la tyrannie qui fassent le moindre cas de la liberté, et celles mêmes qui en voudraient encore ne sont plus en état de la supporter.

Ce n'est pas que, comme certaines maladies bouleversent la tête des hommes et leur ôtent le souvenir du passé, il ne se trouve quelquefois dans la durée des États des époques violentes où les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l'horreur du passé tient lieu d'oubli, et où l'État, embrasé par des guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort. Telle fut Sparte au temps de Lycurgue; telle fut Rome après les Tarquins, et telles ont été parmi nous la Suisse et la Hollande, après l'expulsion des tyrans.

Mais ces événements sont rares; ce sont des exceptions dont la raison se trouve toujours dans la constitution particulière de l'État excepté. Elles ne sauraient même avoir lieu deux fois pour le même peuple; car il peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé. En général, les peuples énervés par un long esclavage et par les vices qui en sont le cortège perdent à la fois l'amour de la patrie et le sentiment du bonheur; ils se consolent d'être mal en s'imaginant qu'on ne peut mieux être: ils vivent ensemble sans aucune véritable union, comme des gens rassemblés sur un même terrain, mais séparés par des précipices. Leur misère ne les frappe point parce que l'ambition les aveugle et que nul ne voit la place où il est, mais celle à laquelle il aspire.

Un peuple dans cet état n'est plus capable d'une institution saine, parce que sa volonté n'est pas moins corrompue que sa constitution. Il n'a plus rien à perdre, il ne peut plus rien gagner, hébété par l'esclavage, il méprise les biens qu'il ne connaît pas. Les troubles peuvent le détruire sans que les révolutions puissent le rétablir, et sitôt que ses fers sont brisés, il tombe épars et n'existe plus. Ainsi il lui faut désormais un maître et jamais de libérateur.]

Un peuple non encore corrompu peut avoir dans ses dimensions les vices qui ne sont pas dans sa substance. Je m'explique : (*a*) [Comme la nature a donné des termes à la stature d'un homme bien conformé, au delà desquels elle ne fait plus que des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la meilleure constitution d'un État, des bornes à l'étendue qu'il doit avoir, afin qu'il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il est difficile de rien imaginer de plus insensé que les maximes de ces nations conquérantes qui croyaient augmenter toujours leur puissance en étendant sans mesure leur territoire. On commence à sentir qu'il y a dans tout corps politique un *maximum* de force qu'il ne saurait passer, et duquel il s'éloigne souvent à force de s'agrandir; mais on ne sent peut-être pas encore assez que plus le lien social s'étend, plus il se relâche, et qu'en général un petit État est toujours proportionnellement plus puissant qu'un grand.

(*b*) ✱ Il ne faut qu'ouvrir l'histoire pour se convaincre de cette maxime par l'expérience, et mille raisons peuvent la démontrer ✱. Premièrement, l'administration devient plus pénible dans les grandes distances, comme un poids devient plus lourd au bout d'un grand levier. Elle devient aussi plus onéreuse à mesure que les degrés se multiplient; car chaque ville a la sienne que le peuple paye, chaque district la sienne encore payée par le peuple; ensuite chaque province, puis les grands gouvernements, les satrapies, les vice-royautés, qu'il faut toujours payer plus cher à mesure qu'on monte; enfin vient l'administration suprême qui écrase tout : à peine reste-t-il des ressources pour les cas extraordinaires, et quand il y faut recourir, l'État est toujours à la veille de sa ruine. Le gouvernement a moins de vigueur et de célérité pour faire observer les lois, prévenir les vexations, corriger les abus et réprimer les entreprises séditieuses qui peuvent se faire dans des lieux éloignés. Le peuple a moins d'affection pour ses chefs qu'il ne voit jamais, pour la patrie qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens dont la plupart lui sont étrangers. Les mêmes lois ne peuvent convenir à tant de nations qui ont des mœurs différentes, qui vivent dans des climats opposés et qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernement. Des lois différentes n'engendrent que trouble et confusion parmi des peuples qui, vivant sous les mêmes chefs et dans une communication continuelle, passent sans cesse les uns chez les autres et, soumis à d'autres coutumes, ne sont jamais sûrs que leur patrimoine soit bien à eux. Les talents sont enfouis, les vertus ignorées, le vice impuni, dans cette multitude d'hommes inconnus les uns aux autres que le siège de l'administration rassemble dans un même lieu. Les chefs, accablés d'affaires, ne voient rien par eux-mêmes; enfin les mesures qu'il faut

(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. IX.

(*b*) Le passage entre croix n'est pas à cet endroit du *Contrat social*.

prendre pour maintenir partout l'autorité générale, à laquelle tant d'officiers éloignés veulent toujours se soustraire ou en imposer, absorbe tous les soins publics, il n'en reste plus pour le bonheur du peuple; à peine en reste-t-il pour sa défense au besoin, et c'est ainsi qu'un État trop grand pour sa constitution périt toujours écrasé sous son propre poids.

D'un autre côté l'État doit se donner une certaine base pour avoir de la solidité et résister aux secousses qu'il ne manquera pas d'éprouver et aux efforts qu'il sera contraint de soutenir; car tous les peuples ont une espèce de force centrifuge par laquelle ils agissent continuellement les uns contre les autres et tendent à s'agrandir aux dépens de leurs voisins comme les tourbillons de Descartes. Ainsi les faibles risquent d'être bientôt engloutis, et l'on ne peut guère se conserver qu'en se mettant avec tous en une sorte d'équilibre qui rende la compression à peu près égale.

On voit par là qu'il y a des raisons de s'étendre et des raisons de se resserrer, et ce n'est pas le moindre talent du politique de trouver entre les unes et les autres la proportion la plus avantageuse à la conservation de l'État. On peut dire en général que les premières étant purement extérieures et relatives doivent toujours être subordonnées aux autres qui sont intérieures et absolues; car une forte et saine constitution est la première chose qu'il faut rechercher et l'on doit plus compter sur la vigueur qui naît d'un bon gouvernement que sur les ressources qùe fournit un grand territoire.

Au reste, on a vu des États tellement constitués que la nécessité des conquêtes était dans leur constitution même, et que, pour se maintenir, ils étaient forcés de s'agrandir sans cesse. Peut-être se félicitaient-ils beaucoup de cette heureuse nécessité, qui leur montrait pourtant, avec le terme de leur grandeur, l'inévitable moment de leur chute.]

(*a*) [Pour que l'État puisse être bien gouverné il faudrait que sa grandeur ou, pour mieux dire, son étendue fût mesurée aux facultés de ceux qui le gouvernent, ✱ et l'impossibilité que de grands hommes se succèdent sans cesse dans le gouvernement veut qu'on se règle sur la portée commune. Voilà ce qui fait que les nations, agrandies sous des chefs illustres, dépérissent nécessairement entre les mains des imbéciles qui ne manquent pas de leur succéder ✱, et que pour peu qu'un État soit grand, le prince est presque toujours trop petit. Quand, au contraire, il arrive que l'État est trop petit pour son chef, ce qui est très rare, il est encore mal gouverné; parce que le chef, suivant toujours la grandeur de ses vues et les projets de l'ambition, oublie les intérêts du peuple et ne le rend pas moins malheureux par l'abus

(*a*) Le passage entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. III, chap. VI, à part quelques mots que nous marquons entre des croix et qui d'ailleurs se retrouvent presque textuellement ailleurs.

des talents qu'il a de trop, qu'un chef borné par le défaut de ceux qui lui manquent. * Cet inconvénient de l'administration d'une monarchie, même bien réglée, se fait surtout sentir quand elle est héréditaire, et que le chef n'est point choisi par le peuple, mais donné par la naissance. * Il faudrait, pour ainsi dire, que le royaume s'étendît ou se resserrât à chaque règne selon la portée du prince. Au lieu que les talents d'un sénat ayant des mesures plus fixes, l'État peut avoir des bornes constantes sans que l'administration en souffre.]

Au reste, une règle fondamentale, pour toute société bien constituée et gouvernée légitimement, serait qu'on en pût assembler aisément tous les membres toutes les fois qu'il serait nécessaire ; car on verra (1) ci-après que les assemblées par députation ne peuvent ni représenter le corps ni recevoir de lui des pouvoirs suffisants pour statuer en son nom comme souverain. Il suit de là que l'État devrait se borner à une seule ville tout au plus; que s'il en a plusieurs la capitale aura toujours de fait la souveraineté et les autres seront sujettes, sorte de constitution où la tyrannie et l'abus sont inévitables.

(*a*) [Il faut remarquer qu'on peut mesurer un corps politique de deux manières : savoir par l'étendue du territoire ou par le nombre du peuple, et qu'il y a entre l'une et l'autre de ces mesures, un rapport nécessaire pour donner à l'État sa véritable grandeur; car ce sont les hommes qui font l'État, et c'est le terrain qui nourrit les hommes. Ce rapport est que la terre suffise à l'entretien de ses habitants, et qu'il y ait autant d'habitants que la terre en peut nourrir. C'est dans cette proportion que se trouve le *maximum* de forces d'un nombre donné de peuple; car s'il y a du terrain de trop, la garde en est onéreuse, la culture insuffisante, et le produit superflu; s'il n'y en a pas assez, l'État se trouve pour le supplément dans la dépendance de ses voisins.

Les considérations que fournit cette importante matière nous mèneraient trop loin s'il fallait ici nous y arrêter. Il est certain, par exemple, qu'on ne saurait donner en calcul un rapport fixe entre la mesure de terre et le nombre d'hommes qui se suffisent l'un à l'autre, tant à cause des différences qui se trouvent dans les qualités du terrain, dans ses degrés de fertilité, dans la nature de ses productions, dans l'influence des climats, que de celles qu'on remarque dans les tempéraments des hommes qui les habitent, dont les uns consomment peu dans un pays fertile, les autres beaucoup sur un sol plus ingrat. De plus, il faut avoir égard à la plus grande ou moindre fécondité des femmes; à ce que le pays peut avoir de plus ou moins favorable à la population; à la quantité dont le législateur peut espérer d'y concourir par ses établissements; de sorte qu'il ne doit pas toujours fonder son jugement sur ce qu'il voit, mais sur ce qu'il

(1) *Je ferai voir.*
(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. x.

prévoit; ni s'arrêter autant à l'état actuel de la population qu'à celui où elle doit naturellement parvenir. Enfin, il y a mille occasions où les accidents particuliers du lieu exigent ou permettent d'embrasser plus ou moins de terrain qu'il ne paraît nécessaire. Ainsi l'on s'étendra beaucoup dans un pays de montagnes, où les productions naturelles, savoir, les bois, et les pâturages, exigent moins de travail humain, où l'expérience apprend que les femmes sont plus fécondes que dans les plaines et où un grand sol incliné ne donne qu'une petite base horizontale, la seule qu'il faut compter pour la végétation. Au contraire, on peut se resserrer au bord de la mer; même dans des rochers et des sables presque stériles, parce que la pêche peut suppléer en grande partie aux productions de la terre; et que les hommes doivent être plus rassemblés pour repousser les corsaires et coureurs de mer; et qu'on a d'ailleurs plus de facilité pour décharger le pays, par le commerce et les colonies, des habitants dont il serait surchargé.

A ces conditions, il en faut ajouter une qui ne peut suppléer à nulle autre, mais sans laquelle elles sont toutes inutiles; c'est qu'on jouisse de l'abondance et d'une profonde paix, car le temps où s'ordonne un État, est, comme celui où se forme un bataillon; l'instant où le corps est le plus faible, le moins capable de résistance et le plus facile à détruire. On résisterait mieux dans un désordre absolu que dans un moment de fermentation où chacun s'occupe de son rang et non du péril. Qu'une guerre, une famine, une sédition, survienne en ce temps de crise, l'État est infailliblement renversé. Ce n'est pas qu'il n'y ait beaucoup de gouvernements établis durant ces orages; mais alors ce sont ces gouvernements mêmes qui détruisent l'État. Les usurpateurs amènent ou choisissent toujours ces temps de trouble pour faire passer à la faveur de l'effroi public des lois destructives que le peuple n'adopterait jamais de sang-froid, et l'on peut dire que le moment de l'institution est un des caractères les plus sûrs par lesquels on peut distinguer l'ouvrage du législateur de celui du tyran.]

Récapitulons les considérations qu'un législateur doit faire avant d'entreprendre l'institution d'un peuple, car ces considérations sont importantes pour ne pas user vainement le temps et l'autorité. D'abord il ne doit pas tenter de changer celle d'un peuple déjà policé, encore moins d'en rétablir une qui soit abolie, ni de ranimer des ressorts usés (*a*); car il en est de la force des lois comme de la saveur du sel. Ainsi l'on peut donner de la vigueur à un peuple qui n'en eut jamais, mais non pas en rendre à celui qui l'a perdue; je regarde cette maxime comme fondamentale. Agis essaya de remettre en vigueur à Sparte la discipline de Lycurgue; les Macchabés voulaient

(*a*) Voir *Contrat social*, liv. II, chap. x.

rétablir à Jérusalem la théocratie de Moïse; Brutus voulut rendre à Rome son ancienne liberté; Rienzi tenta la même chose dans la suite. Tout étaient des héros, le dernier même le fut un moment de sa vie; tous périrent dans leurs entreprises.

Toute grande nation est incapable de discipline. Un État trop petit n'a point de consistance; la médiocrité même ne fait quelquefois qu'unir les deux défauts.

Il faut encore avoir égard au voisinage. Ce qui fit subsister les petits États de la Grèce, c'est qu'ils étaient eux-mêmes environnés d'autres petits États, et qu'ils en valaient tous ensemble un fort grand, quand ils étaient unis pour l'intérêt commun. Tout État enclavé dans un autre doit être compté pour rien (1). Tout État trop grand pour ses habitants ou trop peuplé pour son territoire ne vaut guère mieux à moins que ce mauvais rapport ne soit accidentel et qu'il n'y ait une force naturelle qui ramène les choses à leur juste proportion (*a*).

Enfin, il faut avoir égard aux circonstances; car, par exemple, on ne doit point parler de règle au peuple quand il a faim ni de raison à des fanatiques, et la guerre, qui fait taire les lois existantes, ne permet guère d'en établir. Mais la famine, la fureur, la guerre, ne durent pas toujours. Il n'y a même ni homme ni peuple qui n'ait quelque intervalle meilleur et quelque moment de sa vie à donner à la raison; voilà l'instant qu'il faut savoir saisir (*b*).

(*c*) [Quel peuple est donc propre à la législation? Celui qui n'a jamais encore porté le joug des lois, celui qui n'a ni coutumes ni superstitions enracinées et qui, pourtant, se trouve déjà lié par quelque union d'origine ou d'intérêt; celui qui ne craint pas d'être écrasé par une invasion subite, et qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister à chacun par lui-même, ou s'aider de l'un pour repousser l'autre; celui dont tous les membres peuvent être connus de chacun d'eux, et où l'on n'est point forcé de charger un homme d'un plus grand fardeau qu'un homme ne peut porter, celui qui peut se passer des autres peuples et dont tout autre peuple peut se passer. Si de deux peuples voisins l'un ne pouvait se passer de l'autre, ce serait une situation très dure pour le premier, mais très dangereuse pour le second. Toute nation sage, en pareil cas, s'efforcera bien vite de délivrer l'autre de cette dépendance; celui qui n'est ni riche ni

(1) Le passage suivant se trouve au verso des feuillets 61 et 62 : *C'est une triste position que d'être entre deux puissants voisins, jaloux l'un de l'autre. On évitera difficilement d'entrer dans leurs querelles et d'être écrasé par le plus faible. Si de deux peuples voisins, l'un ne pouvait se passer de l'autre, ce serait une situation très dure pour le premier et très dangereuse pour le second. Toute nation sage, en pareil cas, s'efforcera bien vite de délivrer l'autre de cette dépendance.* (*Contrat social*, liv. II, ch. x.)

(*a*) *Contrat social*, liv. II, chap. x.

(*b*) *Contrat social*, liv. II, chap. VIII.

(*c*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. x.

pauvre et se suffit à lui-même; celui qui sortant d'une révolution jouit d'une profonde paix; en un mot celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau. Ce qui rend pénible l'ouvrage de la législation c'est moins ce qu'il faut établir que ce qu'il faut détruire; et ce qui rend le succès si rare, c'est l'impossibilité de trouver la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société. Toutes ces conditions se trouvent difficilement rassemblées, je l'avoue; aussi voit-on peu d'États bien constitués.]

CHAPITRE IV

DE LA NATURE DES LOIS ET DU PRINCIPE DE LA JUSTICE CIVILE

(*a*) [Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment de toute convention humaine.

Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois, Sans doute il est pour l'homme une justice universelle, émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité, mais cette justice, pour être admise, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines entre les hommes, elles ne feraient donc que le profit du méchant et la charge du juste, quand celui-ci les observerait avec tous les hommes sans qu'aucun d'eux les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis; je ne reconnais rien pour être à autrui que ce qui m'est inutile.

Mais il importe d'expliquer ici ce que j'entends par ce mot de loi, car tant qu'on se contentera d'attacher à ce mot des idées vagues et métaphysiques, on pourra savoir ce que c'est qu'une loi de la nature et l'on continuera d'ignorer ce que c'est qu'une loi dans l'État.]

Nous avons dit que la loi est un acte public et solennel de la volonté générale, et comme par le pacte fondamental chacun s'est soumis à cette volonté, c'est de ce pacte seul que toute loi tire sa force; mais tâchons de donner une idée plus nette de ce mot, loi, pris dans le sens propre et resserré dont il est question dans cet écrit (*b*).

La matière et la forme des lois sont ce qui constitue leur nature;

(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. VI. Il se trouve au verso du feuillet 63 du manuscrit.

(*b*) *Contrat social*, liv. II, chap. VI. Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur. Il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société, mais comment les régleront-ils ?

la forme est dans l'autorité qui statue (1); la matière est dans la chose statuée (2); cette partie, la seule dont il s'agit dans ce chapitre, semble avoir été mal entendue de tous ceux qui ont traité des lois.

Comme la chose statuée se rapporte nécessairement au bien commun, il s'ensuit que l'objet de la loi doit être général ainsi que la volonté qui la dicte, et c'est cette double universalité qui fait le vrai caractère de la loi. En effet, quand un objet particulier a des relations diverses avec divers individus, chacun, ayant sur cet objet une volonté propre, il n'y a point de volonté générale parfaitement une sur cet objet individuel (3).

Que signifient ces mots *universalité*, ou *généralité*, qui sont ici la même chose? Le genre considéré par abstraction, ou ce qui convient au tout dont il s'agit, et le tout n'est tel qu'à l'égard de ses parties. Voilà pourquoi la volonté générale de tout un peuple n'est point générale pour un particulier étranger : car ce particulier n'est pas membre de ce peuple. Or, à l'instant qu'un peuple considère un objet particulier, fût-ce un de ses propres membres (*a*) [il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés dont la partie est l'un, et le tout, moins cette même partie, est l'autre ; mais le tout, moins une partie, n'est point le tout, et tant que ce rapport subsiste, il n'y a plus de tout, mais deux parties inégales.

Au contraire, quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier, sous un point de vue, à l'objet entier, sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors l'objet sur lequel on statue est général comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les citoyens en corps et les actions par leurs genres ou par leurs espèces, jamais un homme en particulier ni une action unique et individuelle. Ainsi la loi peut bien statuer qu'il y aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne; elle peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à chacune de ces classes, mais elle ne peut spécifier tels et tels pour y être admis; elle peut établir un gouvernement royal et une succession héréditaire, mais elle ne peut élire un roi ni nommer une famille royale; en un mot, toute fonction

(1) *Dans l'organe qui prononce.*

(2) *Dans l'objet qu'on s'y propose.*

(3) Au bas du feuillet 64 (recto) du manuscrit, se trouve la note suivante déjà écrite, mais barrée au recto du feuillet 63 : « *J'ai dit qu'il n'y avait pas de volonté générale pour un objet particulier; car cet objet particulier est dans l'Etat ou hors de l'État. S'il est hors de l'État, une volonté qui lui est étrangère n'est point générale par rapport à lui, et si le même objet est dans l'État, il en fait partie.* (Voir *Contrat social*, liv. II, chap. VI.)

(*a*) Les passages entre crochets se trouvent dans le *Contrat social*, liv. II, chap. VI.

qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative.

Sur cette idée, on voit aisément qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale; ni si le prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'État; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même, ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que les registres de nos volontés.

On voit encore que, la loi réunissant l'universalité de la volonté et de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi : ce qu'ordonne même le souverain sur un objet particulier n'est non plus une loi, mais un décret, ni un acte de souveraineté, mais de magistrature, comme je l'expliquerai ci-après (1).]

Le plus grand avantage qui résulte de cette notion est de nous montrer clairement les vrais fondements de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte social est, que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous.

Or la spécification des actions qui concourent à ce plus grand bien, par autant de lois particulières, est ce qui constitue le droit étroit et positif. Tout ce qu'on voit concourir à ce plus grand bien, mais que les lois n'ont point spécifié, constitue les actes de civilité (2) de bienfaisance et l'habitude qui nous dispose à pratiquer ces actes, même à notre préjudice, est ce qu'on nomme force ou vertu.

(*a*) Étendez cette maxime à la société générale dont l'État nous donne l'idée. Protégés par la société dont nous sommes membres ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal, n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens, et de cette disposition, réduite en actes, naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai, mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes.

C'est ainsi que se forment en nous les premières notions distinctes du juste et de l'injuste; car la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi, et si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base, ce qui pourrait n'ètre pas toujours vrai, mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même, ce qui est sans exception.

(1) *Comme je l'ai déjà dit ci-devant.*

(2) (Note du manuscrit.) *Je n'ai pas besoin d'avertir, je crois, qu'il ne faut pas entendre ce mot à la française.*

(*a*) Tous les développements qui suivent sont semblables à ceux de l'introduction sur la société générale du genre humain. (Voir aussi la préface du *Discours sur l'Inégalité.*)

C'est un beau et sublime précepte de faire à autrui comme nous voudrions qu'il nous fût fait; mais n'est-il pas évident que loin de servir de fondement à la justice, il a besoin de fondement lui-même; car où est la raison claire et solide de me conduire étant moi, sur la volonté que j'aurais si j'étais un autre? Il est clair encore que ce précepte est sujet à mille exceptions dont on n'a jamais donné que des explications sophistiques. Un juge qui condamne un criminel ne voudrait-il pas être absous s'il était criminel lui-même? Où est l'homme qui ne voudrait (1) qu'on lui refusât jamais? S'ensuit-il qu'il faille accorder tout ce qu'on vous demande? Cet autre axiome, *cuique suum*, qui sert de base à tout le droit de propriété, sur quoi se fonde-t-il, que sur le droit de propriété même? Et si je ne dis pas avec Hobbes: tout est à moi, pourquoi du moins ne reconnaîtrais-je pas pour mien, dans l'état de nature, tout ce qui m'est utile et dont je puis m'emparer?

C'est donc dans la loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans des relations particulières d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste, et il n'y a point de règle particulière de justice qu'on ne déduise aisément de cette première loi. Ainsi, *cuique suum*, parce que la propriété particulière et la liberté civile sont les fondements de la communauté. Ainsi, *que ton frère te soit comme toi-même*, parce que le moi particulier, répandu sur le tout, est le plus fort lien de la société générale, et que l'État a le plus haut degré de force et de vie qu'il puisse avoir, quand toutes nos passions (2) particulières se réunissent en lui. En un mot, il y a mille cas où c'est un acte de justice de nuire à son prochain, au lieu que toute action juste a nécessairement pour règle la plus grande utilité commune; cela est sans exception.

CHAPITRE V

DIVISION DES LOIS

(*a*) [Pour ordonner le tout (3) ou donner la meilleure forme possible à la chose publique, il y a diverses relations à considérer. Premièrement, l'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est-à-dire le rapport du tout au tout ou du souverain à l'État; et ce rapport est composé de celui des forces intermédiaires comme nous verrons ci-après. Les lois qui règlent ce rapport portent le nom de lois politiques, et s'appellent aussi lois fondamentales, non sans quelque raison si ces lois sont sages : car s'il n'y a dans chaque État qu'une bonne ma-

(1) *Pas s'il était pauvre qu'un riche lui donnât son bien.*
(2) *Sensations.*
(3) *Un corps composé le mieux qu'il est possible.*
(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. XII.

nière de l'ordonner (1), le peuple qui l'a trouvée n'y doit jamais rien changer; mais si l'ordre établi est mauvais, pourquoi prendrait-on pour fondamentales des lois qui l'empêchent d'être bon? D'ailleurs, en tout état de cause, le peuple a toujours le pouvoir de changer ses lois, même les meilleures; car s'il plaît à un homme de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher?

La seconde relation est celle des membres entre eux ou avec le corps entier, et ce rapport doit être au premier égard aussi petit et au second aussi grand qu'il est possible, de sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de la cité : ce qui se fait toujours par les mêmes moyens; car il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres. C'est de ce deuxième rapport que naissent les lois civiles. Les lois qui règlent l'exercice et la forme de l'autorité souveraine par rapport aux particuliers s'appelaient à Rome lois de majesté, telle que celle qui défendait d'appeler au sénat des jugements du peuple, et celle qui rendait sacrée et inviolable la personne des tribuns.

Quant aux lois particulières qui règlent les devoirs et les droits respectifs des citoyens, elles s'appellent lois civiles en ce qui regarde les relations domestiques et la propriété des biens ; police, en ce qui regarde le bon ordre public et la sûreté des personnes et des choses.

On peut considérer une troisième sorte de relation entre l'homme et la loi, savoir, celle de la désobéissance à la peine, et celle-ci donne lieu à l'établissement des lois criminelles, qui, dans le fond, sont moins une espèce particulière de lois que la sanction de toutes les autres.

A ces trois sortes de lois il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes, qui ne se grave pas sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l'État, qui prend tous les jours de nouvelles forces; qui, lorsque toutes les autres lois vieillissent ou s'éteignent (2), les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs et des coutumes, partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres; partie dont le grand législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable clef.

Entre ces diverses sortes de lois, je me (3) borne dans cet écrit à traiter des lois politiques.]

(1) *Qu'un bon gouvernement.*
(2) *Insensiblement.*
(3) *Suis proposé.*

CHAPITRE VI

DES DIVERS SYSTÈMES DE LÉGISLATION

(*a*) [Si l'on recherche en quoi consiste précisément ce plus grand bien de tous qui doit être la base de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité :* la liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.

J'ai déjà dit ce que c'est que la liberté civile; à l'égard de l'égalité il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient exactement les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre : ce qui suppose, du côté des grands, modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise. ✱ Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation, qui ne peut exister dans la pratique. Mais quoi! parce que l'effet est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler? C'est parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, c'est pour cela même que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir ✱ (*b*).

Mais ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés dans chaque pays par les rapports qui naissent tant de la situation locale que du caractère des habitants, et c'est par ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier de législation qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné. Par exemple, le sol en est-il ingrat et stérile, ou le pays trop serré pour les habitants? tournez-vous du côté de l'industrie et des arts, dont vous échangerez les productions contre les denrées qui vous manquent. Au contraire, occupez-vous de riches plaines et des coteaux? Dans un bon terrain manquez-vous d'habitants? Donnez tous vos soins à l'agriculture, et chassez les arts de peur qu'ils n'achèvent de dépeupler le pays en attroupant sur quelques points du territoire le peu d'habitants qu'il a : car on sait que, toute proportion gardée, les villes peuplent moins que la campagne. Occupez-vous des rivages étendus et commodes? couvrez les mers de vaisseaux, cultivez le commerce et la navigation. La mer ne baigne-t-elle sur vos côtes que des rochers presque inaccessibles, restez barbares

(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. II, chap. XI.

(*b*) Le passage entre croix est en note dans le manuscrit au bas du recto du feuillet 70.

et ichtyophages; vous en vivrez plus tranquilles, meilleurs peut-être, et sûrement plus heureux. En un mot, outre les maximes communes à tous, chaque peuple renferme quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière et rend sa législation propre à lui seul. C'est ainsi qu'autrefois les Hébreux et récemment les Arabes ont eu pour principal objet la religion ; les Athéniens, les lettres; Carthage et Tyr, le commerce; Rhodes, la marine; Sparte, la guerre, et Rome la vertu · L'Auteur de l'*Esprit des Lois* a montré dans une foule d'exemples par quel art le législateur dirige l'institution sur chacun de ses objets.

Ce qui rend la constitution d'un État véritablement solide et durable, c'est quand les convenances sont tellement observées que les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les mêmes points, et que celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer, accompagner, rectifier les autres. Mais si le législateur, se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses; que l'un tende à la servitude et l'autre à la liberté; l'un aux richesses, l'autre à la population; l'un à la paix et l'autre aux conquêtes, on verra les lois s'affaiblir insensiblement, la constitution s'altérer, et l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire (1).]

LIVRE III

DES LOIS POLITIQUES OU DE L'INSTITUTION DU GOUVERNEMENT

(*a*) [Avant de parler des diverses formes de gouvernement, il sera bon de déterminer le sens précis qu'il faut donner à ce mot dans une société légitime (2).

CHAPITRE I

CE QUE C'EST QUE LE GOUVERNEMENT D'UN ÉTAT

J'avertis les lecteurs que ce chapitre demande quelque attention, et que je ne sais pas l'art d'être clair pour qui ne veut pas être attentif.

Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire : l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte; l'autre physique,

(1) On lit dans le manuscrit au verso du feuillet 69 les lignes suivantes : *Mais il ne faut pas croire qu'on puisse établir partout des cités. Je ne vois dans toute l'Europe plus de peuple en état de supporter l'honorable fardeau de la liberté, ils ne savent plus soulever que des chaînes, le fardeau de la liberté n'est pas fait pour de faibles épaules.*

(2) *Cité régulière.*

(*a*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. III, chap. 1.

savoir la puissance qui l'exécute. Quand je marche vers un objet, il faut, premièrement, que j'y veuille aller, en second lieu, que mes pieds m'y portent. Qu'un paralytique veuille courir, qu'un homme agile ne le veuille pas, tous deux resteront en place. Le corps politique a les mêmes mobiles : on y distingue de même la force et la volonté; celle-ci sous le nom de puissance législative, l'autre sous le nom de puissance exécutive (1). Rien ne s'y fait ou ne s'y doit faire sans leur concours.

Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir de même que la puissance exécutive ne peut appartenir au peuple (*a*).]

(*b*) [Sitôt, que les hommes vivent en société, il leur faut une religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion, et si on ne lui en donnait point, il s'en ferait une ou serait bientôt détruit (*c*). Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie, celui qui ne croit point de vie à venir (2) est nécessairement un (3) lâche ou un fou; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir (4) de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Otez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu, vous en ferez (5) un (6) citoyen.

La religion, considérée par rapport à la société, peut se diviser en deux espèces, savoir : la religion de l'homme et celle du citoyen. La première, sans temple, sans autels, sans rites, bornée au culte purement spirituel du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Évangile ou le vrai théisme. L'autre, renfermée (7) pour ainsi dire dans un seul pays (8), lui

(1) On lit en marge du verso du feuillet 71 les lignes suivantes : *Je dis exécutive et législative, non exécutrice ni législatrice, parce que je prends ces deux mots adjectivement. En général, je ne fais pas grand cas de toutes ces vétilles de grammaire, mais je crois que dans les écrits didactiques on doit souvent avoir moins d'égards à l'usage qu'à l'analogie quand elle rend le sens plus exact.*

(2) *A l'immortalité de l'âme.*

(3) *Mauvais citoyen.*

(4) *Du bonheur.*

(5) *Le plus grand des hommes.*

(6) *Vrai.*

(7) *Circonscrite.*

(8) *La patrie.*

(*a*) Ici finit le manuscrit à proprement parler du *Contrat social*, le reste a été ajouté à une époque ultérieure.

(*b*) Le morceau entre crochets a passé dans le *Contrat social*, liv. IV, chap. VIII, intitulé : *De la Religion civile*, il ne porte pas de titre dans le manuscrit, et y occupe le verso des feuillets 46-51.

(*c*) VOLTAIRE : Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer.

donne (1) ses dieux propres et tutélaires. Elle a ses cérémonies, ses rites, son culte extérieur, prescrit par les lois (2) : hors de la seule nation qui la suit, tout le reste est pour elle infidèle, étranger, barbare; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses dieux et ses lois. Telles étaient les religions de tous les anciens sans aucune exception (3).

Il y a une troisième sorte de religion, plus bizarre, qui donne aux hommes deux chefs, deux lois, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires (4), et les empêche de pouvoir jamais être à la fois pieux et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain (5). On peut appeler celle-ci la religion du prêtre (*a*).

A considérer politiquement ces trois sortes de religion, elles ont toutes leurs défauts. La troisième est si évidemment mauvaise, que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer.

La seconde est bonne, en ce qu'elle réunit (6) le culte divin et l'amour des lois et que, faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'État c'est servir Dieu. C'est une espèce de théocratie dans laquelle l'État ne doit point avoir d'autres prêtres que ses magistrats. Alors, mourir pour son pays c'est aller au martyre; désobéir aux lois, c'est être impie et sacrilège, et soumettre un criminel à l'exécration publique, c'est le dévouer au courroux céleste des dieux (7) : *sacer estod* (8).

Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge, elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain (9) cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant, en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte de tuer quiconque n'admet pas ses dieux et ses lois. Il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particulière aux dépens du reste du genre humain (10).

(1) *Y borne pour ainsi dire son culte, ses dieux tutélaires et ses devoirs à ses citoyens.*

(2) *Et restreint à un peuple particulier les décisions qu'elle impose. Celle-ci a donné à ce peuple ses lois, elle fait que chaque nation regarde les autres, de quelque origine qu'ils soient, comme infidèles.*

(3) *Telles étaient la plupart des religions du paganisme et celle du peuple juif.*

(4) *Il leur est impossible de concilier.*

(5) *La religion catholique.*

(6) *Sur les mêmes points.*

(7) *Il n'y a que dans un tel cas que la malédiction des Dieux peut être imposée pour peine aux criminels.*

(8) *Sacer estod*, disaient les lois romaines, c'est un beau mot que ce *sacer estod*.

(9) *De vains rites qui ne peuvent honorer les Dieux, les attacher à la patrie.*

(10) *Des hommes.*

(*a*) M. Alexeieff cite ici à tort un fragment sur l'autorité du pape dont nous indiquerons la véritable place, page 301.

Que si l'on demande comment, dans le paganisme, où chaque État avait son culte et ses dieux tutélaires (1), il n'y avait point de guerre de religion, je réponds que c'était par cela même que chaque État, ayant son culte (2) particulier aussi bien que son gouvernement, ne distinguait point ses dieux de ses lois. La guerre, étant purement civile, était tout ce qu'elle pouvait être : les départements des dieux étaient pour ainsi dire fixés par les bornes des nations. Le dieu d'un peuple n'avait aucun droit sur un autre peuple. Les dieux des païens n'étaient point des dieux jaloux; ils partageaient paisiblement entre eux l'empire du monde; l'obligation d'embrasser une religion ne venait que de celle d'être soumis aux lois qui la prescrivaient. Comme il n'y avait donc point d'autre manière de convertir un peuple que de l'asservir, c'eût été un discours inutile que de lui dire : « Adore mes dieux où je t'attaque; » l'obligation de (3) changer de culte étant attachée à la victoire, il fallait commencer par vaincre avant d'en parler. En un mot, loin que les hommes combattissent pour les dieux, c'était, comme dans Homère, les dieux qui combattaient pour les hommes.

Les Romains, avant de prendre une place, sommaient ses dieux de l'abandonner (4), et quand ils laissaient aux Tarentins leurs dieux irrités, c'est qu'ils les regardaient alors comme soumis aux leurs, et forcés à leur faire hommage. Ils laissaient aux vaincus leurs dieux, comme ils leur laissaient leurs lois. Une couronne d'or au Jupiter du Capitole était souvent le seul tribut qu'ils exigeaient.

(*a*) ✶ Or, si malgré cette mutuelle tolérance la superstition païenne, au milieu des lettres et de mille vertus, engendra tant de cruautés, je ne vois point qu'il soit possible de concilier les droits d'une religion nationale avec ceux de l'humanité; il vaut donc mieux attacher les citoyens à l'État par des liens moins forts et plus doux, et n'avoir ni héros, ni fanatiques (5) ✶.

Reste la religion de l'homme, ou le christianisme; non pas celui d'aujourd'hui, celui de l'Évangile. Par cette religion sainte, sublime, véritable (6), les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères; et la société qui les unit est d'autant plus étroite qu'elle ne se dissout pas même à la mort. Cependant, cette même religion, n'ayant nulle relation particulière à la constitution de l'État (7), laisse aux lois politiques et civiles la seule force que leur donne le

(1) *Sa religion particulière.*

(2) *Ses dieux et sa religion, combattant pour ses Dieux en combattant pour ses lois.*

(3) *De servir les Dieux du vainqueur ne venant que de la victoire.*

(4) *La quitter.*

(5) On lit au verso du feuillet 48 ; *La religion n'empêche pas les scélérats de commettre des crimes, mais elle empêche beaucoup de gens de devenir des scélérats. On eut bien de la peine à donner aux anciens l'idée de ces hommes brouillons et séditieux qu'on appelle missionnaires.*

(6) *La seule véritable.*

(7) *Ne donne aucune force nouvelle au Contrat social.*

(*a*) Le passage entre croix n'a pas passé du manuscrit dans l'édition du *Contrat.*

droit naturel, sans leur en ajouter aucune autre, et, par là, un des plus grands soutiens de la société reste sans effet dans l'État.

On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société qu'on puisse imaginer; la plus parfaite, en un sens purement moral, cela peut être, mais non pas certainement la plus forte, ni la plus durable. Le peuple serait soumis aux lois, les chefs seraient équitables, les soldats mépriseraient la mort, j'en conviens, mais ce n'est pas là tout.

Le christianisme est une religion toute spirituelle, qui détache (1) les hommes des choses de la terre, la patrie du chrétien n'est pas de ce monde; il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le succès des soins qu'il se donne. Peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas; si l'État est florissant, il jouit modestement (2) de la félicité publique; si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple. Pour que la société fût paisible et que l'harmonie se maintînt, il faudrait que tous les citoyens, sans exception, fussent également bons chrétiens, mais si malheureusement, il s'y trouvait quelque ambitieux ou quelque hypocrite, un Catilina par exemple, ou un Cromwell, celui-là, très certainement, aurait bon marché de ses pieux compatriotes (3). Dès qu'il aurait trouvé, par quelque ruse, le secret de les tromper et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, aussitôt voilà une puissance. Dieu veut qu'on lui obéisse, c'est la verge dont il punit ses enfants; on se ferait conscience de chasser l'usurpateur, il faudrait verser du sang, user de violence, troubler le repos public, tout cela ne s'accorde point avec la douceur du chrétien, et après tout, qu'importe qu'on soit libre ou dans les fers dans cette vallée de misère, l'essentiel est d'aller en paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela; on peut être tout aussi bien sauvé esclave qu'homme libre.

Survient-il quelque guerre étrangère, les citoyens marchent au combat, nul d'eux ne songe à fuir; ils font leur devoir (4), mais ils ont peu de passion pour la victoire, ils savent plutôt mourir que vaincre. Qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe, la providence sait mieux qu'eux ce qu'il leur faut. Qu'on imagine quel parti un ennemi impétueux (5), actif, passionné peut tirer de leur stoïcisme. Mettez vis-à-vis d'eux ces peuples généreux et fiers que dévorait l'ardent amour de la gloire et de la patrie. Supposez votre république chrétienne vis-à-vis de Sparte ou de Rome : les chrétiens seront battus, écrasés, détruits avant d'avoir eu le temps de se reconnaître, ou ne devront leur salut qu'au mépris que leur ennemi concevra pour eux.

(1) *Détache trop les hommes des soins terrestres, pour les attacher à ce qui s'y passe.*

(2) *Modérément.*

(3) *Concitoyens.*

(4) *Sont braves.*

(5) *Ardent, actif, infatigable et déterminé à vaincre ou à mourir.*

C'était un beau serment, ce me semble, que celui des soldats de Fabius : ils ne jurèrent pas de vaincre ou de mourir, ils jurèrent de revenir vainqueurs, et ils revinrent tels. Jamais des chrétiens ne s'aviseront d'un pareil serment, car ils croiraient tenter Dieu (1).

Mais je me trompe en disant une république chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance (2). L'esprit du christianisme est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves (3), ils le savent, et ne s'en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix pour eux.

Les troupes chrétiennes sont excellentes, me dira-t-on; je le nie. Qu'on m'en montre de telles. Quant à moi, je ne connais point de troupes chrétiennes (4). On me citera les croisades (5). Sans disputer sur la valeur des croisés, je me contenterai de remarquer que bien loin d'être des chrétiens, c'étaient des soldats du prêtre, c'étaient des citoyens de l'Église; ils se battaient pour leur pays spirituel. A le comprendre, ceci rentre dans le paganisme, c'est la religion du prêtre; comme l'Évangile n'est point une religion civile, toute guerre de religion est impossible parmi les chrétiens.

Revenons au droit, et fixons les principes. Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique. Ses sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or, il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion, mais les dogmes de cette religion ne lui importent qu'autant qu'ils se rapportent à la morale; tous les autres ne sont point de sa compétence, et chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître (6).

Il y a (7) des dogmes positifs, que le citoyen doit admettre comme avantageux à la société, et des dogmes négatifs, qu'il doit rejeter comme nuisibles.

Ces dogmes divers composent une profession de foi purement civile, qu'il appartient à la loi de prescrire, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité,

(1) *Sous les empereurs païens, les soldats chrétiens étaient braves, c'était une espèce de guerre d'honneur entre eux et les troupes païennes; sitôt que les empereurs furent chrétiens, cette émulation ne subsista plus et leurs troupes ne furent plus rien.* (Au bas du recto du feuillet 49.)

(2) *Sa doctrine.*

(3) *Dans ce monde.*

(4) *Je ne connais pas même de chrétiens en Europe; s'il y en a, j'ignore où ils sont.*

(5) *C'est autre chose.*

(6) *De s'en mêler.*

(7) *Il y a donc une religion purement civile, c'est-à-dire dont les dogmes uniquement relatifs à la morale donnent une nouvelle force aux lois. Cette religion consiste en dogmes positifs et en dogmes négatifs.*

Revenons au droit et fixons les principes. Le droit que le pacte social ~~chaque citoyen~~ donne au souverain sur les sujets ne passe point ~~qui se rapporte~~ les bornes de l'utilité publique. ~~Les sujets ne doivent~~ donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'état que chaque citoyen ait une Religion : mais les dogmes de cette Religion ne lui importent qu'autant qu'ils se rapportent à la morale ~~et à la pieté~~ ~~qui reste~~ tous les autres ne sont point de sa competence et chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plait sans qu'il appartienne au ~~citoy~~ souverain d'en connoitre.

Il y a des dogmes ~~Il y a donc une Religion purement civile et il doit donc~~ ~~les dogmes~~ ~~sont uniquement relatifs à la morale~~ donnent une nouvelle force aux loix ; Cette ~~Religion consiste~~ que le citoyen doit admettre pour tels ~~Dogmes négatifs~~ ~~que le citoyen doit~~ admettre comme avantageux ~~rejetter comme pernicieux~~ à la societé et d'autres qu'il doit rejetter comme nuisibles. des ou dogmes négatifs

~~On doit donc~~ ~~Donc il faut qu'on doit établir dans l'Etat~~

Ces dogmes doivent composer une profession de foi purement civile qu'il appartient à la loi de prescrire non pas précisement comme dogmes de Religion mais comme sentimens de sociabilité

fidèle. Elle ne peut obliger les croire, mais elle peut bannir non comme impie mais comme insociable incapable d'aimer de l'Etat quiconque ne les croit pas, sincèrement les loix la justice, et d'immoler au besoin sa vie à ses devoirs.

Tout citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi par devant le magistrat et d'en reconnoitre expressément tous les dogmes, si quelqu'un ne les reconnoit pas qu'il soit retranché de la cité. Si quelqu'un après avoir reconnu ces dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort. Il a commis le plus grand des crimes il a menti devant les loix.

Les dogmes de la religion civile seront simples et en petit nombre énoncés avec précision et sans explication ni commentaire. L'existence de la Divinité bienfaisante, puissante, intelligente, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes et le châtiment des méchans, la sainteté du contrat social et des loix, voila les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs je les borne à un seul c'est l'intolérance.

Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance Ecclesiastique se trompent. L'une mène nécessairement à l'autre, ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés. Les aimer seroit haïr Dieu qui les punit il faut nécessairement qu'on les convertisse ou qu'on les persécute. L'intolérance n'est donc plus dans ce dogme il faut nécessairement punir les incrédules, et dans ces autres, hors de l'Eglise point de salut. Quiconque donne ainsi libéralement aux diables dans l'autre monde ne [illegible] jamais un grand serupule de les tourmenter dans celui-ci. [illegible] nécessaire et indispensable dans la profession de foi [illegible] civile un article [illegible] ci. Je ne connois point [illegible] que [illegible] dans son culte l'autre [illegible] [illegible]

sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Elle ne peut obliger personne à les croire, mais elle peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; elle peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice et la patrie, et d'immoler au besoin sa vie à ses devoirs.

Tout citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi par-devant le magistrat, et d'en reconnaître expressément tous les dogmes. Si quelqu'un ne les reconnaît pas (1), qu'il soit retranché de la cité, mais qu'il emporte paisiblement tous ses biens. Si quelqu'un, après avoir reconnu ces dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort, il a commis le plus grand des crimes : il a menti devant les lois.

Les dogmes de la religion civile seront simples, en petit nombre, énoncés avec précision, et sans explication ni commentaire. L'existence de la divinité bienfaisante (2), puissante, intelligente, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes et le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois; voilà (3) les dogmes positifs. Quant aux négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance (4).

Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance ecclésiastique se trompent. L'une mène nécessairement à l'autre, ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer, ce serait haïr Dieu qui les punit; il faut nécessairement qu'on les convertisse ou qu'on les persécute (5). Un article nécessaire et indispensable dans la profession de foi civile est donc celui-ci : Je ne crois point que (6) personne soit coupable devant Dieu pour n'avoir pas pensé comme moi (7) sur son culte.

Je dirai qu'il est impossible que les intolérants réunis sous les mêmes dogmes vivent jamais en paix entre eux. Dès qu'ils ont inspection sur la foi les uns des autres, ils (8) deviennent tous ennemis; alternativement persécutés et persécuteurs, chacun sur tous et tous sur chacun; l'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité. La société des intolérants est semblable à celle des démons : ils ne s'accordent que pour se tourmenter. Les hommes de l'inquisition n'ont jamais régné que dans les pays où

(1) *Il ne doit point être puni.*

(2) *Sa toute-puissance, sa justice, sa providence, la vie à venir et le jugement.*

(3) *Le sommaire des.*

(4) *Mais il faut expliquer ce mot.*

(5) *L'intolérance n'est donc pas dans ce dogme : il faut contraindre ou punir les incrédules ; elle est dans cet autre : « Hors de l'Église point de salut », quiconque donne ainsi libéralement son frère au diable dans l'autre monde, ne se fera jamais un grand scrupule de le tourmenter dans celui-ci.*

(6) *Dieu punisse personne dans l'autre vie.*

(7) *Dans celle-ci.*

(8) *S'en serviront d'instrument à leurs passions.*

tout le monde était intolérant ; dans ces pays, il ne tient qu'à la fortune que les victimes ne soient pas les bourreaux.

Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voilà le dogme (1) affreux qui dévore la terre. Vous n'aurez jamais assez fait pour la paix publique si vous n'ôtez de la cité ce dogme infernal. Quiconque ne le trouve pas exécrable ne peut être ni chrétien, ni citoyen, ni homme : c'est un monstre qu'il faut immoler au repos du genre humain (*a*).

Cette profession de foi une fois établie, qu'elle se renouvelle tous les ans avec solennité, et que cette solennité soit accompagnée d'un culte (2) auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres et qui réchauffe dans les cœurs l'amour de la patrie. Voilà tout ce qu'il est permis au souverain de prescrire quant à la religion. Qu'au surplus on laisse introduire toutes les opinions qui ne sont point contraires à la profession de foi civile, tous les cultes qui peuvent compatir avec le culte public, et qu'on ne craigne ni disputes de religion ni guerres sacrées, — personne ne s'avisera de subtiliser sur les dogmes quand on aura si peu d'intérêt à les discuter.

Nul apôtre ou missionnaire (3) n'aura droit de venir taxer d'erreur une religion qui sert de base à toutes les religions du monde et qui n'en condamne aucune, et si quelqu'un vient prêcher son horrible intolérance, il sera puni sans disputer contre lui, comme séditieux et rebelle aux lois. Ainsi l'on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen. L'État aura son culte et ne sera ennemi de celui d'aucun autre. Les lois divine et humaine, se réunissant toujours sur le même objet, les plus pieux théistes seront aussi les plus zélés citoyens, et la défense des saintes lois sera la gloire du Dieu des hommes.

* Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres pourvu que leurs dogmes n'ayent rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque dit : hors de l'Église point de salut, doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église. Le dogme

(1) *Négatif qu'il faut rejeter. Là où quiconque ne trouve pas ce dogme excécrable, les guerres de religion, les discordes civiles, qui portent le fer et le feu dans les États, qui arment les pères et les enfants les uns contre les autres.*

(2) *Touchant.*

(3) *Tout apôtre, tout missionnaire sera puni du dernier supplice, non comme un apôtre ou un missionnaire, mais comme un séditieux et un perturbateur de la société. Le citoyen mauvais pour son pays, sa patrie, mourra pour sa religion. Quand ce ne serait point la meilleure police religieuse, elle est la seule [que le souverain puisse professer ; pour le reste, il ne peut aller plus loin sans usurper un droit qu'il n'a pas.*

(*a*) R. *Émile*, liv. IV. Le devoir de suivre et d'aimer la religion de son pays ne s'étend pas jusqu'aux dogmes contraires à la bonne morale, tel que celui de l'intolérance. C'est ce dogme horrible qui arme les hommes les uns contre les autres et les rend tous ennemis du genre humain. La distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique est puérile et vaine. Ces deux intolérances sont inséparables et l'on ne peut admettre l'une sans l'autre. Des anges ne vivraient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderaient comme les ennemis de Dieu.

intolérant ne doit être admis que dans un État théocratique, dans tout autre, il est absurde et pernicieux (1) (*a*).

Il est clair que l'acte civil doit avoir tous les effets civils, comme l'état et le nom des enfants, la succession des biens, etc.; les effets du sacrement doivent être purement spirituels. Or point du tout. Ils ont tellement confondu tout cela que l'état des citoyens et la succession des biens dépendent uniquement des prêtres. Il dépend absolument du clergé qu'il ne naisse pas dans tout le royaume de France un enfant légitime, qu'aucun citoyen n'ait droit aux biens de son père, et que dans trente ans d'ici la France ne soit peuplée que de bâtards. Tant que les fonctions des prêtres auront des effets civils, les prêtres seront les vrais magistrats. Les assemblées du clergé de France sont à mes yeux les vrais États de la nation (2) (*b*).

Voulez-vous de ceci un exemple attesté, mais presque incroyable : vous n'avez qu'à considérer la conduite qu'on tient avec les protestants du royaume.

Je ne vois pas pourquoi le clergé de France n'étendrait pas à tous les citoyens, quand il lui plaira, le droit dont il use actuellement sur les protestants français. L'expérience ayant fait sentir à quel point la révocation de l'Édit de Nantes avait affaibli la monarchie, on a voulu retenir dans le royaume, avec les débris de la secte persécutée, la seule pépinière de sujets qui lui reste. Depuis lors, ces infortunés, réduits à la plus horrible situation où jamais peuple se soit vu depuis que le monde existe, ne peuvent ni rester ni fuir. Il ne leur est permis d'être ni étrangers, ni citoyens, ni hommes. Les droits mêmes de la nature leur sont ôtés; le mariage est interdit, et dépouillés à la fois de la patrie, de la famille et des biens, ils sont réduits à l'état des bêtes (3).

Voyez comment ce traitement inouï suit d'une chaîne de principes mal entendus. Les lois du royaume ont prescrit les formes solennelles que devaient avoir les mariages légitimes, et cela est très bien entendu. Mais elles ont attribué au clergé l'administration de ces formes, et les ont confondues avec le prétendu sacrement. Le clergé,

(1) On lit dans le manuscrit au bas du feuillet suivant : *Mais l'intolérance ne convient qu'à la théocratie, dans tout autre gouvernement, ce dogme est pernicieux. Tout homme qui dit : « hors de l'Église point de salut », est nécessairement mauvais citoyen et doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église, et que le prince ne soit le pontife.*

(2) Le passage suivant se trouve au verso du feuillet 72 : *Le pape est le vrai roi des rois, la division des peuples en États et gouvernements n'est qu'apparente et illusoire. Dans le fond, il n'y a qu'un État dans l'Église romaine, les vrais magistrats sont les évêques, le clergé est le souverain, les citoyens sont les prêtres, les laïques ne sont rien du tout; d'où il suit que la division des États et des gouvernements catholiques n'est qu'apparente et illusoire.*

(3) *Et c'est dans ce siècle de lumière et d'humanité.*

(*a*) Le morceau finit ici. Ce qui suit est un autre fragment.

(*b*) Voir *Contrat social*, liv. IV, ch. VIII, note de l'édition sans cartons.

de son côté, refuse d'administrer le sacrement à qui n'est pas enfant de l'Église, et l'on ne saurait taxer le refus d'injustice. Le protestant donc ne peut pas se marier selon les formes prescrites par les lois sans renoncer à sa religion; et le magistrat ne reconnaît de mariages légitimes que ceux qui sont faits selon les formes prescrites par les lois. Ainsi l'on tolère et l'on proscrit à la fois le peuple protestant; on veut à la fois qu'il vive et qu'il meure. Le malheureux a beau se marier, et respecter dans sa misère la pureté du lien qu'il a formé, il se voit condamné par les magistrats; il voit dépouiller sa famille de ses biens, traiter sa femme en concubine et ses enfants en bâtards; le tout, comme vous voyez, juridiquement et conséquemment aux lois. Cette situation est unique; et je me hâte de poser la plume, de peur de céder au cri de la nature qui s'élève et gémit devant son auteur.

L'expérience apprend que de toutes les sectes du christianisme, la protestante, comme la plus sage et la plus douce, est aussi la plus pacifique et la plus sociale. C'est la seule où les lois puissent garder leur empire et les chefs leur autorité (*a*).

DE L'ESCLAVAGE (*b*)

Mais il est clair que ce prétendu droit de tuer les vaincus ne résulte en aucune manière de l'état de guerre. La guerre n'est point une relation entre les hommes, mais entre les puissances (1), dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement et moins comme citoyens que comme soldats. L'étranger qui vole, pille et détient les sujets sans déclarer la guerre au prince n'est pas un ennemi, c'est un brigand, et même en pleine guerre, un prince juste

(1) *Qui a pour fin la destruction de l'État ennemi.*

(*a*) *R. L. à M. de B.* — Mais les contraindre (les protestants) à rester sans vouloir les tolérer, vouloir à la fois qu'ils soient et qu'ils ne soient pas, les priver même du droit de la nature, annuler leurs mariages, déclarer leurs enfants bâtards. En ne disant que ce qui est, j'en dirais trop, il me faut me taire.

Dans le même ouvrage, *en note :* Dans un arrêt du Parlement de Toulouse concernant l'affaire de l'infortuné Calas, on reproche aux protestants de faire entre eux des mariages qui *selon les protestants ne sont que des actes civils et par conséquent soumis entièrement pour la forme et les effets à la volonté du roi.*

Ainsi, de ce que, selon les protestants, le mariage est un acte civil, il s'ensuit qu'ils sont obligés de se soumettre à la volonté du roi qui en fait un acte de la religion catholique. Les protestants, pour se marier, sont légitimement tenus de se faire catholiques, attendu que, selon eux, le mariage est un acte civil; telle est la manière de raisonner de messieurs du parlement de Toulouse.

La France est un royaume si vaste, que les Français se sont mis dans l'esprit que le genre humain ne devrait point avoir d'autres lois que les leurs. Leurs parlements et leurs tribunaux paraissent n'avoir aucune idée du droit naturel ni du droit des gens, et il est à remarquer que dans tout ce grand royaume où sont tant d'universités, tant de collèges, tant d'académies, et où s'enseigne, avec tant d'importance, tant d'inutilités, il n'y a pas une seule chaire de droit naturel. C'est le seul peuple de l'Europe qui ait regardé cette étude comme n'étant bonne à rien.

(*b*) Ce morceau, qui se trouve ajouté après coup, sur le verso 72 et dernier du manuscrit, a passé avec quelques variantes dans le liv. I, ch. IV du *Contrat social.*

s'empare en pays ennemi de tout ce qui appartient au public, mais il respecte la personne et les biens des particuliers, il respecte les droits sur lesquels est fondé son propre pouvoir. La fin de la guerre est la destruction de l'État ennemi; on a droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main, mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, ils cessent d'être ennemis ou plutôt instruments de l'ennemi, et l'on n'a plus droit sur leur vie. On peut tuer l'État sans tuer un seul de ses membres. Or la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin.

Les signes moraux sont incertains, difficiles à soumettre au calcul : la sûreté, la tranquillité, la liberté même.

Plusieurs peuples au milieu des guerres et des dissensions intestines ne laissent pas de multiplier extrêmement. Dans d'autres gouvernements au contraire, la paix même est dévorante et consume les citoyens (*a*).

(*a*) Ces fragments se trouvent au verso du premier feuillet manuscrit. (Voir *Contrat social*, liv. III, ch. VIII-IX.)

II*

Les divers morceaux qui sont compris dans cet Appendice proviennent de la collection de manuscrits de Rousseau, léguée à Neuchâtel par du Peyrou. Le premier et de beaucoup le plus important, qui avait pour titre : *Que l'état de guerre nait de l'état social*, forme un petit cahier de 12 pages, catalogué sous le n° 7856 à la bibliothèque de Neuchâtel. Plusieurs extraits, assez courts il est vrai, de ce manuscrit ont passé dans le *Contrat social*, mais il est surtout intéressant en ce qu'il nous offre une esquisse sommaire du système politique de Rousseau. Les autres fragments sont disséminés dans un même manuscrit (n° 7840 du catalogue), sorte de registre assez volumineux qui renferme quantité de morceaux, d'importance et d'étendue inégales, tous de la main de Jean-Jacques. Ils sont écrits à la plume ou au crayon, dans un fouillis pittoresque, quelquefois à côté d'un compte de blanchissage, qui pourrait peut-être servir à préciser la date de leur composition. Nous avons cru devoir reproduire les quelques passages qui se rapportent principalement à des matières traitées au chapitre de l'Esclavage du *Contrat social*. Selon le plan originaire de l'auteur, ils devaient sans doute former un livre spécial sur le droit de guerre et sur les principes qui devraient régir les relations d'État à État dans le système fédératif.

QUE L'ÉTAT DE GUERRE NAIT DE L'ÉTAT SOCIAL (1)

Mais quand il serait vrai, que cette convoitise illimitée et indomptable serait développée dans tous les hommes au point que le suppose notre sophiste,encore ne produirait-elle pas cet état de guerre universelle de chacun contre tous dont Hobbes ose tracer l'odieux tableau. Ce désir effréné de s'approprier toutes choses est incompatible avec celui de détruire tous ses semblables ; le vainqueur (2) qui ayant tout tué aurait le malheur de rester seul au monde n'y jouirait de rien par cela même qu'il aurait tout. Les richesses elles-mêmes à quoi sont-elles bonnes si ce n'est à être communiquées ; que lui servirait

(*) Les variantes du manuscrit, effacées par l'auteur, sont notées ici en caractères italiques.

(1) Le titre est barré dans le manuscrit.

(2) *Le malheureux.*

la possession de tout l'univers s'il en était (1) l'unique habitant. Quoi? son estomac dévorera-t-il tous les fruits de la terre? Qui lui rassemblera (2) les productions de tous les climats? qui portera le témoignage de son empire dans les vastes solitudes qu'il n'habitera point? Que fera-t-il de ses trésors, qui consommera ses denrées, à quels yeux étalera-t-il son pouvoir? J'entends. Au lieu de tout massacrer, il mettra tout dans les fers pour avoir au moins des esclaves. Cela a changé à l'instant tout l'état de la question et puisqu'il n'est plus question de détruire, l'état de guerre est anéanti.

Que le lecteur suspende ici son jugement. Je n'oublierai pas de traiter ce point.

L'homme est naturellement pacifique et craintif, au moindre danger son premier mouvement est de fuir (*a*); il ne s'aguerrit qu'à force d'habitude et d'expérience. L'honneur, l'intérêt, les préjugés, la vengeance, toutes les passions (3) qui peuvent lui faire braver les périls et la mort sont loin de lui dans l'état de nature. Ce n'est qu'après avoir fait société avec quelque homme qu'il se détermine à en attaquer un autre et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen (4). On ne voit pas là de grandes dispositions (5) à faire la guerre à tous ses semblables. Mais c'est trop m'arrêter sur un système aussi révoltant qu'absurde qui a déjà une fois été réfuté.

Il n'y a donc point de guerre générale d'homme à homme et l'espèce humaine n'a pas été formée uniquement pour s'entre-détruire; reste à considérer la guerre accidentelle et particulière qui peut naître entre deux ou plusieurs individus.

Si la loi naturelle n'était écrite que dans la raison humaine elle serait peu capable de diriger la plupart de nos actions, mais elle est encore gravée dans le cœur de l'homme en caractères ineffaçables et c'est là qu'elle lui parle plus fortement que tous les préceptes des philosophes (6). C'est là qu'elle lui crie qu'il ne lui est permis de sacrifier la vie de son semblable qu'à la conservation de la sienne et qu'elle lui fait horreur de verser le sang de l'humanité sans colère même quand il s'y voit obligé,

Je conçois que dans les querelles sans arbitres qui peuvent s'élever dans l'état de nature un homme irrité pourra quelquefois en tuer un autre soit à force ouverte, soit par surprise; mais s'il s'agit d'une guerre véritable, qu'on imagine dans quelle étrange position doit être ce même homme pour ne pouvoir conserver sa vie qu'aux dépens de celle d'un autre et que par un rapport établi entre eux il

(1) *Seul à en jouir.*
(2) *Pour lui seul.*
(3) *Motifs.*
(4) *Voilà le vrai progrès de la nature.*
(5) *Naturelles.*
(6) *De ses semblables.*
(*a*) Voir le *Discours sur l'Inégalité.*

faille que l'un meure pour que l'autre vive (1). La guerre est un état permanent qui suppose des relations constantes (a), et ces relations ont très rarement lieu d'homme à homme, ou tout est entre les individus dans un flux continuel qui change incessamment les rapports et les intérêts, de sorte qu'un sujet de dispute s'élève et cesse presque au même instant, qu'une querelle commence et finit en un jour et qu'il peut y avoir des combats et des meurtres, mais jamais ou très rarement de longues inimitiés et des guerres.

Dans l'état civil où (2) la vie de tous les citoyens (3) est au pouvoir du souverain et où nul n'a le droit de disposer de la sienne ni de celle d'autrui, l'état de guerre ne peut avoir lieu non plus entre les particuliers et quant aux duels, défis, cartels, appels en combat singulier, outre que c'était un abus illégitime et barbare d'une constitution toute militaire, il n'en résultait pas un véritable état de guerre mais une affaire particulière qui se vidait en un temps et lieu limités (4), tellement que (5) pour un second combat il fallait un nouvel appel. On en doit (6) excepter les guerres (7) privées (8), qu'on suspendait par des trêves journalières appelées la paix de Dieu et qui reçurent la sanction par les Établissements de saint Louis; mais (9) cet exemple est unique dans l'histoire.

(10) Ces exemples (11) suffisent pour donner une (12) idée (13) des divers moyens dont on peut affaiblir (14) un État et de ceux dont la guerre semble autoriser l'usage pour nuire à son ennemi; à l'égard (15) des traités dont quelqu'un de ces moyens sont les conditions, que sont au fond de pareilles paix sinon une guerre continuée avec d'autant plus de cruauté que l'ennemi vaincu n'a plus le droit de se défendre (16)? J'en parlerai dans un autre lieu.

(1) *Soit conservé.*
(2) *Nul n'a droit de disposer.*
(3) *Particuliers.*
(4) *Et cela est si vrai.*
(5) *Quand il était question.*
(6) *Il en faut.*
(7) *Querelles.*
(8) *Particulières.*
(9) *Je crois.*
(10) *De.*
(11) *On peut tirer.*
(12) *Légère.*
(13) *De tous.*
(14) *Nuire à.*
(15) *De toutes paix.*
(16) *Mais.*
(a) *Contrat social*, liv. I, chap. IV. — C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre... et l'état de guerre ne pouvant naitre des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d'homme à homme ne peut exister ni dans l'état de nature où il n'y a point de propriété constante, ni dans l'état social où l'on est sous l'autorité des lois... Les combats particuliers, les duels, les rencontres sont des actes qui ne constituent point un état, et à l'égard des guerres privées, autorisées par les établissements de Louis IX...

Joignez à tout cela les témoignages sensibles de mauvaise volonté, qui annoncent l'intention de nuire, comme de refuser à une puissance les titres qui lui sont dus, de (1) méconnaître ses droits et rejeter ses prétentions, d'ôter à ses sujets la liberté du commerce, de lui susciter des ennemis, enfin d'enfreindre à son égard le droit des gens sous quelque prétexte que ce puisse être.

Ces diverses manières d'offenser un corps politique ne sont toutes ni également praticables, ni utiles à celui qui les emploie, et celles dont résulte à la fois notre propre avantage et le préjudice de l'ennemi sont naturellement préférées. La terre, l'argent, les h., toutes les dépouilles qu'on peut s'approprier deviennent ainsi les principaux objets des hostilités réciproques. Cette basse avidité changeant insensiblement les idées des choses (2), la guerre enfin dégénère (3) en brigandage et d'ennemis et guerriers (4) on devient peu à peu tyrans et voleurs (*a*).

De peur d'adopter sans y songer ces changements d'idées, fixons d'abord les nôtres par une définition et tâchons (5) de la rendre si simple qu'il soit impossible d'en abuser.

J'appelle donc guerre de puissance à puissance (6) l'effet d'une disposition mutuelle constante et manifestée de détruire l'État ennemi ou de l'affaiblir au moins (7) par tous les moyens qu'on le peut (8).

Cette disposition réduite en acte est la guerre possible proprement dite ; tant qu'elle reste sans effet elle n'est que l'état de guerre.

Je prévois une objection : puisque selon moi l'état de guerre est naturel entre les puissances (9), pourquoi la disposition dont elle résulte a-t-elle besoin d'être manifestée? A cela je réponds que j'ai parlé ci-devant de l'état naturel, que je parle ici de l'état légitime et que je ferai voir ci-après comment pour la rendre telle la guerre a besoin d'une déclaration.

DISTINCTIONS FONDAMENTALES

Je prie les lecteurs de (10) ne point oublier que je ne cherche pas ce qui rend la guerre avantageuse (11) à celui qui la fait, mais ce

(1) *Lui disputer.*
(2) *C'est ainsi que.*
(3) *Insensible.*
(4) *Qu'on était.*
(5) *Qu'elle soit.*
(6) *Le rapport qui résulte entre elles.*
(7) *De tout autant qu'il est possible en lui ôtant, attaquant ses sujets, ses biens et son territoire.*
(8) *Je n'ajoute pas sa liberté parce que la lui ôter, c'est le détruire et que cela a déjà été dit comme je le ferai voir en son lieu.*
(9) *Qu'est-il besoin.*
(10) *Bien penser, se souvenir toujours.*
(11) *Commode et facile.*
(*a*) *Contrat social*, liv. I, chap. IV. — L'étranger, soit roi, soit particulier, soit peuple

qui la rend légitime; il en coûte presque toujours pour être juste. Est-on pour cela dispensé de l'être? S'il n'y a jamais eu et qu'il ne puisse y avoir de véritable guerre entre les particuliers, qui sont donc ceux entre lesquels elle a lieu, et qui peuvent s'appeler réellement ennemis? Je réponds que ce sont les personnes publiques. Et qu'est-ce qu'une personne publique? Je réponds que c'est cet être moral qu'on appelle souverain, à qui le pacte social a donné l'existence, et dont toutes les volontés portent le nom de lois. Appliquons ici les distinctions précédentes : on peut dire, dans les effets de la guerre, que c'est le souverain qui fait le dommage, et l'État qui le reçoit.

Si la guerre n'a lieu qu'entre des êtres moraux, elle ne nuit point aux hommes, et l'on peut la faire sans (1) ôter la vie à personne (*a*). Mais ceci demande explication.

A n'envisager les choses que selon la rigueur du pacte social, la terre, l'argent, les hommes, et tout ce qui est compris dans l'enceinte de l'État lui appartient sans réserve. Mais ces droits de la société, fondés sur ceux de la nature, ne pouvant les anéantir, tous ces objets (2) doivent être considérés sous un double rapport, savoir : le sol comme territoire public et comme patrimoine des particuliers, les biens comme appartenant dans un sens au souverain, et dans un autre aux propriétaires, les habitants comme citoyens et comme hommes (*b*). Au fond, le corps politique n'étant qu'une personne morale, n'est qu'un être de raison. Otez la convention publique, l'État est détruit sans la moindre altération dans tout ce qui le compose, et (3) jamais toutes les conventions des hommes ne (4) sauraient changer rien dans le physique (5) des (6) choses. Qu'est-ce donc que (7) faire la guerre à un souverain? c'est attaquer la convention publique et tout ce qui en résulte; car l'essence de l'État ne consiste qu'en cela. Si le pacte social pouvait être tranché d'un seul coup, à l'instant il n'y aurait plus de guerre, et de ce seul coup l'État serait tué sans qu'il mourût un seul homme. Aristote dit que pour autoriser les cruels traitements (8) qu'on faisait souffrir à Sparte aux Ilotes, les Éphores, en entrant en charge, leur déclaraient solen-

qui vole, tue ou détient les sujets sans déclarer la guerre au prince, n'est pas un ennemi c'est un brigand.

(1) *Tuer.*

(2) *Peuvent.*

(3) *L'on sait bien que.*

(4) *Peuvent rien.*

(5) *Nature.*

(6) *Hommes.*

(7) *Attaq.*

(8) *Inhumains auxquels.*

(*a*) *Contrat social*, liv. I, chap. IV. — Quelquefois on peut tuer l'État sans tuer un seul de ses membres.

(*b*) Voir *Contrat social*, liv. I, chap. IX, premier paragraphe.

nellement la guerre (1). Cette déclaration était aussi superflue que barbare. L'état de guerre subsistait nécessairement entre eux par cela seul que les uns étaient les maîtres et les autres les esclaves. Il n'est pas douteux que puisque les Lacédémoniens tuaient les Ilotes, les Ilotes ne fussent en droit de tuer les Lacédémoniens.

A cela, je pourrais me contenter de répondre par les faits, ici je n'aurais point de réplique à craindre, mais je n'ai pas oublié que je raisonne ici sur la nature des choses et non sur des événements (2) qui peuvent avoir mille causes particulières indépendantes du principe commun. Mais considérant attentivement la constitution des corps politiques, et (3) quoique à la rigueur chacun suffise à sa propre conservation, nous trouverons que leurs mutuelles relations ne laissent pas d'être beaucoup plus intimes que celles des individus. Car l'h., au fond, n'a nul rapport nécessaire avec ses semblables, il peut subsister (4) sans leur concours dans toute la rigueur possible; il n'a pas tant besoin des soins de l'h. que des fruits de la terre, et la terre produit plus qu'il ne faut pour (5) nourrir tous ses habitants. Ajoutez que l'h. a un terme de force et de grandeur fixé par la nature, et qu'il ne saurait passer. De quelque sens qu'il s'envisage, il trouve toutes ses facultés limitées : sa vie est courte, ses ans sont comptés, son estomac ne s'agrandit pas avec ses richesses, ses passions ont beau s'accroître, ses plaisirs ont leur mesure, son cœur est borné comme tout le reste, sa capacité de jouir est toujours la même. Il a beau (6) s'élever en idée, il (7) demeure toujours petit (*a*).

(8) L'État, au contraire, étant un corps artificiel, n'a nulle mesure déterminée, la grandeur qui lui est propre est indéfinie, il peut toujours l'augmenter; il se sent faible tant qu'il en (9) est de plus forts que lui. Sa sûreté, sa conservation demandent qu'il se (10), rende plus (11) puissant que (12) ses voisins; il ne peut augmenter, nourrir, exercer ses forces qu'à leurs dépens, et s'il n'a pas besoin de

(1) *C'était une excuse aussi vaine qu'inhumaine, un étrange renversement d'idées, si la guerre ne peut avoir lieu contre les h. libres et indépendants, combien moins contre de malheureux esclaves.*

(2) *Que mille causes particulières peuvent changer, rendre directement contraires aux effets les plus naturels.*

(3) *Nous trouverons.*

(4) *Dans toutes.*

(5) *La nourriture de.*

(6) *Vouloir l'agrandir.*

(7) *Reste.*

(8) *Mais.*

(9) *Existe.*

(10) *Soit.*

(11) *Fort.*

(12) *Lui et tous.*

(*a*) *Émile*, liv. III. — L'homme est le même dans tous les États, le riche n'a pas l'estomac plus grand que le pauvre... les besoins naturels étant partout les mêmes, les moyens d'y pourvoir doivent être partout égaux.

chercher sa subsistance hors de lui-même, il (1) y cherche sans cesse de nouveaux membres qui (2) lui donnent une consistance plus inébranlable, car l'inégalité des hommes a des bornes posées par les mains de la nature, mais celle des sociétés peut croître incessamment, jusqu'à ce qu'une seule absorbe toutes les autres.

Ainsi la grandeur du corps politique étant purement relative, il est forcé de se comparer sans cesse pour se connaître, il dépend de tout ce qui l'environne et (3) doit prendre intérêt à tout ce qui s'y passe, car il aurait beau vouloir se tenir au dedans de lui sans rien gagner en grand, ni perdre, il devient faible ou fort selon que son voisin s'étend ou se répare, se renforce ou s'affaiblit. Enfin, sa solidité même, en rendant ses rapports plus constants, donne un effet plus sûr à toutes ses actions et rend toutes ses querelles (4) plus dangereuses.

Il semble que l'on ait pris à tâche de renverser toutes les vraies idées des choses, tout porte l'h. naturel au repos : manger et dormir sont (5) les seuls besoins qu'il connaisse et la faim seule l'arrache à la paresse; on en a fait un furieux toujours prompt à tourmenter ses semblables (6) par des passions qu'il ne connaît point; au contraire, ces passions exaltées au sein de la société par tout ce qui peut les enflammer, passent pour n'y pas exister (7). Mille écrivains ont osé dire que le corps politique est sans passions et qu'il n'y a point de raison d'État que la raison même. Comme si l'on ne voyait pas, au contraire, que l'essence de la société consiste dans l'activité de ses membres et qu'un État sans mouvement ne serait qu'un corps mort. Comme si toutes les histoires du monde ne nous montraient pas les sociétés les mieux constituées être aussi les plus actives et, soit au dedans soit au dehors, l'action ou réaction continuelle de tous leurs membres porter témoignage de la vigueur du corps tout entier.

La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets (*a*), les citoyens ont beau s'appeler membres de l'État, ils (8) ne sauraient s'unir à lui comme de vrais membres le sont au corps; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation; les nerfs sont moins sensibles, les muscles ont moins de vigueur, tous les liens sont plus lâches, le moindre accident peut tout désunir.

Que l'on considère combien, dans l'agrégation du corps politique

(1) *Il faut que.*
(2) *Le fortifient.*
(3) *Ne peut se dispenser de.*
(4) *Plus difficiles à terminer.*
(5) *Des.*
(6) *Pour contenter.*
(7) *Et les passions politiques.*
(8) *Leur est impossible de.*
(*a*) *Contrat social*, liv. III, chap. XI. — La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature, celle de l'État est l'ouvrage de l'art.

la force publique est inférieure à la somme des forces particulières, combien il y a pour ainsi dire de frottement dans le jeu de toute la machine et l'on trouvera que, toute proportion gardée, l'h. le plus débile a plus de force pour sa propre conservation que l'État le plus robuste n'en a pour la sienne.

Il faut donc, pour que l'État subsiste, que la vivacité de ses passions supplée à celle de ses (1) mouvements et que sa volonté l'anime autant que (2) son pouvoir se relâche. C'est la loi conservatrice que la nature elle-même établit entre les espèces et qui les maintient toutes malgré leur inégalité. C'est aussi, pour le dire en passant, la raison pourquoi les petits États ont en proportion plus de vigueur que les grands, car la sensibilité publique (3) n'augmente pas avec le territoire, plus il s'étend plus la volonté s'attiédit, plus les mouvements s'affaiblissent et ce grand corps, surchargé de son propre poids, s'affaisse (4), tombe en langueur et dépérit (*a*).

✱ Imagine-t-on jamais de justice plus absurde que celui qui peut avoir imaginé sans frémir le système insensé de la guerre naturelle de chacun contre tous? quel étrange animal que celui qui croirait son bien-être attaché à la destruction de toute son espèce et comment concevoir que cette espèce aussi monstrueuse et aussi détestable pût durer seulement deux générations? voilà pourtant jusqu'où le désir ou plutôt la fureur d'établir le despotisme et l'obéissance passive ont conduit un des plus (5) beaux génies qui aient existé. Un (6) principe aussi féroce était digne de son objet.

L'État de société qui contraint toutes nos inclinations naturelles ne les saurait pourtant anéantir malgré nos préjugés et malgré nous-mêmes; elles parlent encore au fond de nos cœurs et nous ramènent souvent au vrai que nous quittons pour des chimères. Si cette inimitié mutuelle et destructive était attachée à notre constitution, elle se ferait donc sentir encore et nous repousserait, malgré nous, à travers toutes les chaînes sociales.

L'affreuse haine de l'humanité... le cœur de l'homme, il l'affligerait à la naissance de ses propres enfants, il se réjouirait à la mort de ses frères et lorsqu'il en trouverait quelqu'un endormi, son (7) premier mouvement (8) serait (9) de le tuer (*b*).

(1) *Sentiments, passions.*
(2) *Sa force.*
(3) *Ne croît.*
(4) *Dépérit.*
(5) *Grands philosophes.*
(6) *Système.*
(7) *Le.*
(8) *Naturel.*
(9) *D'être tenté.*
(*a*) Voir *Contrat social*, liv. II, chap. IX. — Un corps trop grand pour sa constitution s'affaisse, et périt écrasé sous son propre poids.
(*b*) Voir *le Discours sur l'Inégalité.*

La bienveillance qui nous fait prendre part au bonheur de nos semblables, la compassion qui nous identifie avec celui qui souffre et nous afflige de sa douleur seraient des sentiments inconnus et directement contraires à la nature. Ce serait un monstre qu'un homme sensible et pitoyable et nous serions naturellement ce que nous avons bien de la peine à devenir au milieu de la dépravation qui nous poursuit.

Le sophiste dirait en vain que cette mutuelle inimitié n'est pas innée et immédiate, mais fondée sur la concurrence inévitable du droit de chacun pour toutes choses, car le sentiment de ce prétendu droit n'est pas plus naturel à l'homme que la guerre qu'il en fait naître (*a*). ✱

Je l'ai déjà dit et ne puis trop le répéter, l'erreur de Hobbes et (1) des philosophes est de confondre l'h. naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre. L'h. veut son bien et tout ce qui peut y contribuer, cela est incontestable (2). Mais, naturellement, le bien-être de l'homme se borne au nécessaire physique; car quand il a l'âme saine et que son corps ne souffre pas, que lui manque-t-il pour être heureux selon sa constitution (*b*)? Celui qui n'a rien désire peu de chose, celui qui ne commande à personne a peu d'ambition; mais le superflu éveille la convoitise (3) : plus on obtient, plus on désire. Celui qui a beaucoup, veut tout avoir et la folie de la monarchie universelle n'a jamais tourmenté que le cœur d'un grand roi. Voilà la marche de la nature; voilà le développement des passions, un philosophe superficiel (4) observe des âmes repétries et fermentées dans le levain de la société et croit avoir observé l'homme; mais pour le bien connaître, il faut savoir démêler la gradation naturelle de ses sentiments et ce n'est point chez les habitants d'une grande ville qu'il faut (5) chercher le premier trait de la nature dans l'empreinte du cœur humain (*c*).

Ainsi cette méthode analytique n'offre-t-elle à la raison qu'abîmes et mystères où le plus sage comprend le moins; qu'on demande pourquoi les mœurs se corrompent à mesure que les esprits s'éclairent, n'en pouvant trouver la cause, ils auront le front de nier le fait; qu'on demande pourquoi les sauvages transportés parmi nous ne partagent ni nos passions (6) ni nos plaisirs et ne se soucient point de tout ce

(1) *De la plupart.*
(2) *D'avoir pris.*
(3) *C'est ce qu'on a de trop qui rend les désirs immodérés.*
(4) *Voit.*
(5) *Qu'on voit distinct.*
(6) *Ni notre avidité.*
(*a*) Le passage entre croix est barré dans le manuscrit.
(*b*) *Discours sur l'Inégalité.* — Je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un être libre dont le cœur est en paix et le corps en santé.
(*c*) *Émile*, liv. V. — Toutes les capitales se ressemblent, tous les peuples s'y mêlent, toutes les mœurs s'y confondent, ce n'est pas là qu'il faut aller étudier les nations.

que nous désirons avec tant d'ardeur, ils ne s'expliqueront jamais ou ne s'expliqueront que par mes principes; ils ne connaissent que ce qu'ils voient et n'ont jamais vu la nature; ils savent fort bien ce que c'est qu'un (1) bourgeois de Londres ou de Paris, mais ils ne sauront jamais ce que c'est qu'un homme.

J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savants et les jurisconsultes, et pénétré de leurs discours insinuants je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse (2) des institutions publiques et (3) me console d'être homme en me voyant citoyen (4). Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre sous (5) ..... de la classe, et regarde autour de moi, je vois des peuples infortunés gémissants sous un joug de fer, le genre humain écrasé par une (6) poignée d'oppresseurs, une foule affamée de pain, accablée de peine et (7) dont le riche boit en paix le sang et les larmes, partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir (8) des lois.

Tout cela se fait paisiblement et sans résistance, c'est la tranquillité des compagnons d'Ulysse enfermés dans la caverne du Cyclope, en attendant qu'ils soient dévorés (*a*). Il faut gémir et se taire. Tirons un voile éternel sur ces objets d'horreur. J'élève les yeux et regarde au loin. J'aperçois des feux et des flammes (9), des campagnes dévastées, des villes au pillage (10). Hommes farouches, où traînez-vous (11) ces infortunés, sans asile et sans pain? J'entends (12) un bruit affreux (13)! Quel tumulte, quels cris, j'approche, je vois un (14) théâtre de meurtres, dix mille hommes égorgés, les morts entassés par monceaux (15), les mourants foulés aux pieds des chevaux; partout l'image (16) de la mort et de l'agonie.

C'est donc là le fruit de ces institutions pacifiques (17). La pitié,

(1) *Habit.*
(2) *Et la bonté de.*
(3) *Et même des institutions humaines et me félicite d'être homme au milieu.*
(4) *Je ferme.*
(5) Ici, un ou deux mots illisibles.
(6) *Foule.*
(7) *Frémissante.*
(8) *Sacré.*
(9) *Des villes embrasées.*
(10) *Barbares.*
(11) *Des peuples en désespoir.*
(12) *Des gémissements.*
(13) *Semblable au hurlement des loups.*
(14) *Champ de bataille.*
(15) *Des foules de mourants écrasés sous les.*
(16) *Horrible.*
(17) *Qui bannissent.*
(*a*) *Contrat social*, liv. IV, chap. IV. — On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile; qu'y gagnent-ils si cette tranquillité même est une de leurs misères? on vit tranquille aussi dans les cachots... Les Grecs enfermés dans l'antre du Cyclope y vivaient tranquilles en attendant que leur tour vînt d'être dévorés.

l'indignation s'élèvent au fond de mon cœur. Ah! philosophe barbare (1), viens nous lire ton livre sur un champ de bataille.

Quelles entrailles d'hommes ne seraient pas émues à ces tristes objets, mais (2) il n'est plus permis d'être homme et de plaider la cause de l'humanité, la justice et la vérité doivent être pliées à l'intérêt des plus puissants, c'est la règle. Le peuple ne donne ni pensions, ni emplois, ni chaires, ni places d'académies; en vertu de quoi le protégerait-on (*a*). Princes magnanimes de qui nous attendons tout; je parle au nom du corps littéraire. Opprimez le peuple en sûreté de conscience (3)...

Comment (4) une aussi faible voix se ferait-elle entendre à travers tant de clameurs vénales. Hélas! il faut me taire, mais la voix de mon cœur ne saurait-elle penser à tracer un si triste sillon, non sans entrer dans d'odieux détails qui passeraient pour satiriques par cela seul qu'ils seraient vrais. Je me bornerai, comme j'ai toujours fait, à examiner les établissements humains, par leurs principes; à corriger, s'il se peut, les fausses idées que nous en donnent des auteurs intéressés, et à faire au moins que l'injustice et la violence ne prennent pas impudemment le nom de droit et d'équité.

La première chose que je remarque (5), en considérant la position du genre humain, c'est une contradiction manifeste dans sa constitution, qui la rend toujours vacillante (6). D'h. à h., nous vivons dans l'état civil et soumis aux lois. De peuple à peuple, chacun jouit de sa liberté naturelle; ce qui rend au fond notre situation pire que si ces distinctions étaient inconnues; car vivant à la fois dans l'ordre social et dans l'état de nature, nous sommes assujettis aux inconvénients de l'un et de l'autre (7) sans trouver la sûreté dans aucun des deux. La perfection de l'ordre social consiste, il est vrai, dans le concours de la force et de la loi; mais il faut pour cela que la loi dirige la force, au lieu que dans les idées de l'indépendance absolue des princes, la seule force parlant aux citoyens sous le nom de loi et aux étrangers sous le nom de raison d'État, ôte à ceux-ci le pouvoir et aux autres la volonté de résister, en sorte que le vain nom de justice ne sert pour tous que de sauvegarde à la violence (*b*).

(1) *Va lire ton livre.*

(2) *On n'ose.*

(3) Ici une ligne illisible.

(4) *Espérer.*

(3) *Dans.*

(6) *De sorte que vivant à la fois dans l'état social et dans l'état de nature, il est sujet aux inconvénients de l'un et de l'autre, sans en avoir les avantages et auxquels des deux qu'il donne la préférence, ses précautions sont insuffisantes pour s'y maintenir.*

(7) *En avoir les avantages.*

(*a*) *Contrat social*, liv. II, chap. II. — La vérité ne mène point à la fortune et le peuple ne donne ni ambassades, ni chaires, ni pensions.

(*b*) *Émile*, liv. V. — Nous examinerons si l'on n'a pas fait trop ou trop peu dans l'institution sociale; si les individus soumis aux lois et aux hommes, tandis que les sociétés

Quant à ce (1) droit des gens (2), il est certain que faute de sanction ses lois ne sont que des chimères plus faibles encore que la loi de nature. Celle-ci parle au moins au cœur des particuliers, au lieu que le droit des gens, n'ayant d'autre garant que l'utilité de celui qui s'y soumet. Ses décisions ne sont respectées qu'autant que l'intérêt les confirme dans la condition mixte où nous nous trouvons, auquel des deux systèmes que l'on donne la préférence.

En faisant trop ou trop peu, nous n'avons rien fait et nous nous sommes mis dans le pire état où nous puissions nous trouver. Voilà, ce me semble, la véritable origine de ce qu'on appelle communément des calamités publiques.

Mettons un moment ces idées en opposition avec l'horrible système de Hobbes et nous trouverons tous, au rebours de son absurde doctrine, que bien loin que l'état de guerre soit naturel aux hommes, la guerre est née de la paix ou du moins des précautions que les h. ont prises pour s'assurer une paix durable. Mais avant que d'entrer dans cette discussion, tâchons...

On peut demander encore si les rois qui, dans le fait, sont indépendants de (3) puissance humaine, pourraient établir entre eux des guerres personnelles et particulières indépendantes de celles de l'État. (4) C'est là certainement une question oiseuse, car ce n'est pas, comme on sait, la coutume des princes d'épargner (5) autrui pour s'exposer personnellement. De plus, cette question dépend d'une autre qu'il ne m'appartient pas de décider, savoir si le prince est soumis lui-même aux lois de l'État ou non; car s'il y est soumis, sa personne (6) est liée et sa vie appartient à l'État comme celle du dernier citoyen; mais si le prince est (7) au-dessus des lois, il vit dans le pur état de nature et ne doit compte ni à ses sujets ni à personne d'aucune de ses actions.

DE L'ÉTAT SOCIAL

Nous entrons maintenant dans un nouvel ordre de choses, nous allons voir les hommes unis par une concorde artificielle se rassembler pour s'entr'égorger et toutes les horreurs de la guerre naître des soins qu'on avait pris pour la prévenir. Mais il importe, premièrement (8), de se former sur l'essence du corps politique des notions

gardent entre elles l'indépendance de la nature, ne restent pas exposés aux maux des deux états sans en avoir les avantages et s'il ne vaudrait pas mieux qu'il n'y eût point de société civile au monde que d'y en avoir plusieurs.

(1) *Beau nom.*
(2) *Dont on fait tant de bruit.*
(3) *Toute.*
(4) *Cette question.*
(5) *Les autres.*
(6) *Et sa vie.*
(7) *Exempt des lois, de l'observation.*
(8) *Avant d'entrer en matière, il est bon.*

plus exactes que l'on n'a fait jusqu'ici. Que le lecteur songe seulement qu'il s'agit moins ici d'histoire et des faits, que de droit et de justice, et (1) que je veux examiner les choses par leur nature plutôt que par nos préjugés.

De la première société formée s'ensuit nécessairement la formation de toutes les autres. Il faut (2) en faire partie ou s'unir pour lui résister, l'imiter (3) ou se laisser engloutir par elle.

Ainsi, toute la face de la terre est changée; partout la nature a disparu; partout l'art humain a pris sa place; (4) l'indépendance et la liberté naturelle ont fait place aux lois et à l'esclavage; il n'existe plus d'être libre, le philosophe cherche un homme et n'en trouve plus. Mais c'est en vain qu'on pense anéantir la nature, elle renaît et se montre où l'on s'attendait le moins. L'indépendance qu'on ôte aux hommes se réfugie dans les sociétés, et ces grands corps livrés à leurs propres impulsions produisent des chocs plus terribles à proportion que leurs masses l'emportent sur celles des individus.

Mais, dira-t-on, chacun de ces corps ayant une assiette aussi solide (5), comment est-il possible qu'ils viennent jamais à s'entre-heurter? Leur propre constitution ne devrait-elle pas les maintenir entre eux dans une paix éternelle? Sont-ils obligés comme les hommes d'aller chercher au dehors de quoi pourvoir à leurs besoins; n'ont-ils pas en eux-mêmes tout ce qui est nécessaire à leur conservation? La concurrence et les échanges même sont-ils une source de discorde inévitable et dans tous les pays du monde, les habitants n'ont-ils pas existé avant le commerce; preuve invincible qu'ils y pouvaient subsister sans lui.

Fin du chapitre : Il n'y a pas de guerre entre les hommes, il n'y en a qu'entre les États.

FRAGMENTS DIVERS

EXTRAITS D'UN MANUSCRIT DE NEUCHATEL (N° 7840 du Catalogue)

Grâce à Dieu on ne voit plus rien de pareil parmi les Européens. On aurait horreur d'un prince qui ferait massacrer les prisonniers. On s'indigne même contre ceux qui les traitent mal, et les maximes abominables qui font frémir la raison et révolter l'humanité ne sont plus connues que des jurisconsultes qui en font tranquillement la base de leurs systèmes politiques et qui au lieu de nous montrer l'autorité

(1) *Que je n'entreprends point de dire, d'expliquer.*
(2) *Il ne reste d'autre parti.*
(3) *Pour éviter d'être.*
(4) *Le philosophe cherche l'homme et ne le trouve plus.*
(5) *Peuvent-ils.*

souveraine comme la source du bonheur des hommes, osent nous la montrer comme le supplice des vaincus.

Pour peu que l'on marche de conséquence en conséquence, l'erreur du principe se fait sentir à chaque pas, et l'on voit partout que dans une aussi téméraire décision l'on n'a pas plus consulté la raison que la nature. Si je voulais approfondir la notion de l'état de guerre, je démontrerais aisément qu'il ne peut résulter que du libre consentement des parties belligérantes; que si l'une veut attaquer, et que l'autre ne veuille se défendre, il n'y a point d'état de guerre, mais seulement violence et agression; que, l'état de guerre étant établi par le libre consentement des parties, ce libre et mutuel consentement est aussi nécessaire pour rétablir la paix, et que, à moins que l'un des adversaires ne soit anéanti, la guerre ne peut finir qu'à l'instant que tous deux en liberté déclarent qu'ils y renoncent. J'ajoute qu'en vertu de la relation de maître à esclave ils continuent, même malgré eux, à être toujours dans l'état de guerre. Je pourrais mettre en question les promesses arrachées par la force dans l'état de liberté et si toutes celles que le prisonnier fait à son maître dans cet état peuvent signifier autre chose que celle-ci : Je m'engage à vous obéir aussi longtemps qu'étant le plus fort vous n'attenterez pas à ma vie (*a*).

Il y a plus; qu'on me dise lesquels doivent l'emporter des engagements solennels et irrévocables pris avec la patrie en pleine liberté ou de ceux que l'effroi de la mort nous fera prendre avec l'ennemi vainqueur. Le prétendu droit d'esclavage auquel sont assujettis les prisonniers de guerre est sans bornes, les jurisconsultes le décident formellement: Il n'y a rien, dit Grotius; qu'on ne puisse impunément faire souffrir à de tels esclaves. Il n'est point d'action qu'on ne puisse leur commander et à laquelle on ne puisse les contraindre de quelque manière que ce soit. Mais si, leur faisant grâce de mille tourments, on se contente d'exiger qu'ils portent les armes contre leur pays, je demande lequel ils doivent remplir du serment qu'ils ont fait librement à leur patrie ou de celui que l'ennemi vient d'arracher à leur faiblesse. Désobéiront-ils à leur maître, ou massacreront-ils leurs concitoyens? Peut-être osera-t-on dire que, l'état d'esclavage assujettissant les prisonniers à leur maître, ils changent d'état à l'instant et que, devenant sujets de leur souverain, ils renoncent à leur ancienne patrie.

Quand mille peuples auraient massacré leurs prisonniers, quand mille docteurs vendus à la tyrannie auraient excusé ces crimes

(*a*) Voir *Contrat social*, liv. I, chap. IV (*fin*).

qu'importe à la vérité l'erreur des hommes et leur barbarie à la justice? Ne cherchons point ce qu'on a fait, mais ce qu'on doit faire, et rejetons de viles et mercenaires autorités qui ne servent qu'à rendre les hommes esclaves, méchants et malheureux.

Dans les États où les mœurs valent mieux que les lois, comme était la république de Rome, l'autorité du père ne saurait être trop absolue; mais partout où, comme à Sparte, les lois sont la source des mœurs, il faut que l'autorité privée soit nettement subordonnée à l'autorité publique, que même dans la famille la république commande préférablement aux pères. Cette maxime me paraît incontestable, quoiqu'elle fournisse une conséquence opposée à celle de l'*Esprit des lois*.

Il n'y a que des peuples tranquillement établis depuis très longtemps qui puissent imaginer de faire de la guerre un métier à part et des gens qui l'exercent une classe particulière. Chez un nouveau peuple, où l'intérêt commun est encore dans toute sa vigueur, tous les citoyens sont soldats en temps de guerre, et il n'y a pas de soldats en temps de paix. C'est un des meilleurs signes de la jeunesse et de la vigueur d'une nation. Il faut nécessairement que des hommes toujours armés soient par état les ennemis de tous les autres, et les premières troupes réglées sont en quelque sorte les premières rides qui annoncent la prochaine décrépitude du gouvernement.

Passage écrit au crayon. — Maintenant que l'état de nature est aboli parmi nous, la guerre n'existe plus entre particuliers, et les hommes qui de leur chef en attaquent d'autres, même après avoir reçu quelque injure ne sont point regardés comme leurs ennemis, mais comme de véritables brigands. Cela est si vrai qu'un sujet qui, prenant à la lettre les termes d'une déclaration de guerre voudrait sans brevet ni lettres de marque courre sus aux ennemis de son prince en serait puni ou devrait l'être (*a*).

Premièrement, le vainqueur n'étant pas plus en droit de faire cette menace que de l'exécuter, l'effet n'en saurait être légitime. En second lieu, si jamais serment extorqué par force fut nul, c'est surtout celui qui nous soumet à l'engagement le plus étendu que les hommes puissent prendre, et qui par conséquent suppose la plus parfaite

(*a*) Voir *Contrat social*, liv. I, chap. IV.

liberté dans ceux qui le contractent. Le serment antérieur qui nous lie à la patrie annule d'autant mieux en pareil cas celui qui nous soumet à un autre souverain, que le premier a été contracté en pleine.liberté et le second dans les fers. Pour juger si l'on peut contraindre un h. à se naturaliser dans un État étranger, il faut toujours remonter à l'objet essentiel et primordial des sociétés politiques, qui est le bonheur des peuples. Or il répugne à la loi de raison de dire à autrui : Je veux que vous soyez heureux autrement que vous ne voulez vous-même.

On est libre quoique soumis aux lois, non, quand on obéit à un homme parce qu'en ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui; mais en obéissant à la loi je n'obéis qu'à la volonté publique qui est autant la mienne que celle de qui que ce soit. D'ailleurs un maître peut permettre à l'un ce qu'il défend à l'autre, au lieu que, la loi ne faisant aucune acception, la condition de tous est égale, et par conséquent il n'y a ni maître, ni serviteur (*a*).

Passage écrit au crayon. — Après que quelques années auront effacé mon nom des fastes littéraires, puisse-t-il vivre encore chez quelque nation pauvre et ignorée, mais juste, sage et heureuse, qui, préférant la paix et l'innocence à la gloire et aux conquêtes, lira quelquefois avec plaisir...

Passage écrit au crayon. — Pour connaître exactement quels sont les droits de la guerre, examinons avec soin la nature de la chose, et n'admettons pour vrai que ce qui s'en déduit nécessairement. Que deux hommes se battent dans l'état de nature, voilà la guerre allumée entre eux. Mais pourquoi se battent-ils? Est-ce pour se manger l'un l'autre? Cela n'arrive parmi les animaux qu'à différentes espèces. Entre les hommes de même qu'entre les loups, le sujet de la querelle est toujours entièrement étranger à la vie des combattants. Sitôt que le vaincu cède, le vainqueur s'empare de la chose contestée et la guerre est finie. Il peut très bien arriver que l'un des deux périsse dans le combat, mais alors sa mort est le moyen et non l'objet de la victoire. Car il faut remarquer que, l'état social rassemblant autour de nous une multitude de choses qui tiennent plus à nos fantaisies qu'à nos besoins, et qui nous étaient naturellement indifférentes, la plupart des sujets de guerre deviennent encore plus étran-

(*a*) Voir *Contrat social*, liv. IV, chap. VI.

gers à la vie des hommes que dans l'état de nature, et que cela va souvent au point que les particuliers se soucient fort peu des événements de la guerre publique. On prend les armes pour disputer de puissance, de richesses ou de considération, et le sujet de la querelle se trouve enfin si éloigné de la personne des citoyens qu'il ne vaut ni mieux ni plus mal d'être vainqueurs ou vaincus; il serait bien étrange qu'une guerre ainsi constituée ait rapport à leur vie.

On tue pour vaincre, mais il n'y a point d'homme si féroce qu'il cherche à vaincre pour tuer.

Passage écrit au crayon. — Plusieurs sans doute aimeraient mieux n'être pas que d'être esclaves; mais, comme l'acte de mourir est rude, ils aiment mieux être esclaves que d'être tués et, chargés de fers, ils existent malgré eux.

III

RENSEIGNEMENTS FOURNIS PAR ROUSSEAU

SUR LA COMPOSITION DU *CONTRAT SOCIAL*

CONFESSIONS (1749)

Je travaillais ce discours (sur les sciences et les arts) d'une façon très singulière et que j'ai presque toujours suivie dans mes autres ouvrages. Je méditais dans mon lit à yeux fermés et je tournais et retournais mes périodes dans ma tête avec des peines incroyables; puis, quand j'étais parvenu à en être content, je les déposais dans ma mémoire jusqu'à ce que je pusse les mettre sur le papier; mais le temps de me lever et de m'habiller me faisait tout perdre, et quand je m'étais mis à mon papier, il ne me venait presque plus rien de ce que j'avais composé. Je m'avisai de prendre pour secrétaire Mme Levasseur. Je l'avais logée, avec sa fille et son mari, plus près de moi et c'était elle qui, pour m'épargner un domestique, venait tous les matins allumer mon feu et faire mon petit service; à son arrivée, je lui dictais de mon lit mon travail de la nuit et cette pratique, que j'ai longtemps suivie, m'a sauvé bien des oublis.

Quand ce discours fut fait, je le montrai à Diderot qui en fut content et m'indiqua quelques corrections. Cependant, cet ouvrage, plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre; de tous ceux qui sont sortis de ma plume, c'est le plus faible de raisonnement et le plus pauvre de nombre et d'harmonie; mais avec quelque talent qu'on puisse être né, l'art d'écrire ne s'apprend pas tout d'un coup.

DISCOURS DES SCIENCES ET DES ARTS (1750)

Tandis que les gouvernements et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage, et en forment

ce qu'on appelle des peuples policés. Le besoin éleva les trônes, les sciences et les arts les ont affermis.

CONFESSIONS (1750)

L'année suivante (1750), comme je ne songeais plus à mon discours, j'appris qu'il avait remporté le prix à Dijon. Cette nouvelle réveilla toutes les idées qui me l'avaient dicté, les anima d'une nouvelle force et acheva de mettre en fermentation dans mon cœur le levain d'héroïsme et de vertu, que mon père et ma patrie et Plutarque y avaient mis dans mon enfance...

Quand mes incommodités me permettaient de sortir et que je ne me laissais pas entraîner ici ou là par mes connaissances, j'allais me promener seul, je rêvais à mon grand système, je jetais quelque chose sur le papier, à l'aide d'un livret blanc et d'un crayon que j'avais toujours dans la poche. Voilà comment les désagréments imprévus d'un état de mon choix me jetèrent par diversion tout à fait dans la littérature, et voilà comment je portai dans tous mes premiers ouvrages la bile et l'humeur qui m'en faisaient occuper.

RÉPONSE AU ROI DE POLOGNE (1751)

Je ne dois pas passer sous silence une objection considérable qui m'a déjà été faite par un philosophe (1) : « *N'est-ce point* — me dit-on ici — *au climat, au tempérament, au manque d'occasion, au défaut d'objet, à l'économie du gouvernement, aux coutumes, aux lois, à toute autre cause qu'aux sciences, qu'on doit attribuer cette différence qu'on remarque quelquefois dans les mœurs en différents pays et en différents temps?* »

Cette question renferme de grandes vues et demanderait des éclaircissements trop étendus pour convenir à cet écrit. D'ailleurs, il

(1) D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie.* — Ce serait peut-être ici le lieu de repousser les traits qu'un écrivain éloquent et philosophe a lancés depuis peu contre les sciences et les arts...

Nous le prierons d'examiner si la plupart des maux qu'il attribue aux sciences et aux arts ne sont point dus à des causes toutes différentes dont l'énumération serait ici aussi longue que délicate. Les lettres contribuent certainement à rendre la société plus aimable; il serait difficile de prouver que les hommes en sont meilleurs et la vertu plus commune, mais c'est un privilège qu'on peut disputer à la morale même. Et pour dire encore plus, faudra-t-il proscrire les lois parce que leur nom sert d'abri à quelques crimes dont les auteurs seraient punis dans une république de sauvages?... Finissons cette histoire des sciences en remarquant que les diverses formes de gouvernement qui influent tant sur les esprits et la culture des lettres déterminent aussi les espèces de connaissances qui doivent principalement y fleurir et dont chacune a son mérite particulier. Il doit y avoir en général dans une république plus d'orateurs, d'historiens et de philosophes, et dans une monarchie plus de poètes, de théologiens et de géomètres. Cette règle pourtant n'est pas si absolue, qu'elle ne puisse être altérée et modifiée par une infinité de causes.

s'agirait d'examiner les relations très cachées mais très réelles qui se trouvent entre la nature du gouvernement et le génie, les mœurs et les connaissances des citoyens, et ceci me jetterait dans des discussions délicates qui me pourraient mener trop loin. De plus, il me serait bien difficile de parler du gouvernement sans donner trop beau jeu à mon adversaire, et tout bien pesé, ce sont des recherches bonnes à faire à Genève et dans d'autres circonstances.

DERNIÈRE RÉPONSE A M. BORDES (1752)

Il serait difficile d'imaginer qu'il fallût mesurer la morale avec un instrument d'arpenteur. Cependant, on ne saurait dire que l'étendue des États soit tout à fait indifférente aux mœurs des citoyens. Il y a sûrement quelque proportion entre ces choses, je ne sais si cette proportion ne serait point inverse (1). Voilà une importante question à méditer et je crois qu'on peut bien la regarder encore comme indécise, malgré le ton plus méprisant que philosophique avec lequel elle est ici tranchée en deux mots.

CONFESSIONS (1753)

Dans la préface (de *Narcisse*), qui est un de mes bons écrits, je commençai à mettre à découvert mes principes un peu plus que je n'avais fait jusqu'alors.

J'eus bientôt occasion de les développer tout à fait dans un ouvrage de plus grande importance, car ce fut, je pense, en cette année 1753, que parut le programme de l'Académie de Dijon sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Frappé de cette grande question, je fus surpris que cette académie eût osé la proposer. Mais puisqu'elle avait eu ce courage, je pouvais bien avoir celui de la traiter, et je l'entrepris.

Pour méditer à mon aise à ce grand sujet, je fis, à Saint-Germain, un voyage de sept ou huit jours avec Thérèse, notre hôtesse, qui était une bonne femme, et une de ses amies... Enfoncé dans la forêt, j'y cherchais l'image des premiers temps dont je traçais fièrement l'histoire; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes; j'osai dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée et, comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu, la véritable source de leur misère. Mon âme, exaltée par ces contemplations sublimes, s'élevait auprès de la divinité et voyait de là mes sem-

(1) La hauteur de mes adversaires me donnerait à la fin de l'indiscrétion si je continuais à disputer contre eux. Ils croient m'en imposer avec leur mépris pour les petits États. Ne craignent-ils point que je leur demande une fois s'il est bon qu'il y en ait de grands.

blables suivre dans l'aveugle route de leurs préjugés, celle de leurs erreurs, de leurs malheurs, de leurs crimes, je leur criais d'une faible voix, qu'ils ne pouvaient pas entendre : « Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous. »

De ces méditations résulta le discours sur l'*Inégalité*, ouvrage qui fut plus du goût de Diderot que tous mes autres écrits, et pour lequel ses conseils me furent le plus utiles, mais qui ne trouva dans toute l'Europe que peu de lecteurs qui l'entendissent et aucun de ceux-là qui voulût en parler. Il avait été fait pour concourir le prix; je l'envoyai donc, mais sûr d'avance qu'il ne l'aurait pas et sachant bien que ce n'est pas pour des pièces de cette étoffe que sont fondés les prix des académies.

CONFESSIONS (1755)

Avant mon départ de Paris, j'avais esquissé la dédicace de mon discours sur l'*Inégalité*, je l'achevai à Chambéry et la datai du même lieu, jugeant qu'il était mieux, pour éviter toute chicane, de ne la dater ni de France, ni de Genève. Arrivé à Genève, je me livrai à l'enthousiasme républicain qui m'y avait amené...

Je faisais souvent d'assez grandes promenades sur les bords du lac, durant lesquelles ma tête, accoutumée au travail, ne demeurait pas oisive. Je digérai le plan déjà formé de mes *Institutions politiques* dont j'aurai bientôt à parler, je méditai une histoire du Valais... Je m'essayais en même temps sur Tacite et je traduisis le premier livre de son histoire qu'on trouvera parmi mes papiers...

CONFESSIONS (1755).

Je pensais que l'Évangile étant le même pour tous les chrétiens et le fond du dogme n'étant différent qu'en ce qu'on se mêlait d'expliquer ce qu'on ne pouvait entendre, il appartenait à chaque pays, au seul souverain de fixer et ce culte et ce dogme inintelligible et qu'il était par conséquent du devoir du citoyen d'admettre le dogme et de suivre le culte prescrit par la loi.

LETTRE A LA MARQUISE DE CRÉQUY (Épinay, 8 septembre 1755).

... Si je sais quels sont mes devoirs, je n'ignore pas non plus quels sont mes droits ; je n'ignore pas qu'en obéissant fidèlement aux lois du pays où je vis, je ne dois compte à personne de ma religion ou de mes sentiments qu'aux magistrats de l'État dont j'ai l'honneur d'être membre. Ce serait établir une loi bien nouvelle de vouloir qu'à chaque fois qu'on met le pied dans un État, on fût obligé d'en adop-

ter toutes les maximes, et qu'en voyageant d'un pays à l'autre, il fallût changer d'inclinations et de principes comme de langage et de logement. Partout où l'on est, on doit respecter le prince et se soumettre à la loi, mais on ne leur doit rien de plus et le cœur doit toujours être pour la patrie. Quand donc il serait vrai qu'ayant en vue le bonheur de la mienne, j'eusse avancé hors du royaume des principes plus convenables au gouvernement républicain qu'au monarchique, où serait mon crime?...

LETTRE A M. VERNES (Paris, 23 novembre 1755).

Le cinquième volume de l'Encyclopédie paraît depuis quinze jours; comme la lettre E n'y est pas achevée, votre article n'y a pu être employé... L'article Encyclopédie qui est de Diderot fait l'admiration de tout Paris...

LETTRE A M. VERNES (Paris, 28 mars 1756).

Vous êtes content de l'article *Économie;* je le crois bien; mon cœur me l'a dicté et le vôtre l'a lu. M. Labat m'a dit que vous aviez dessein de l'employer dans votre *Choix littéraire;* n'oubliez pas de consulter l'*errata*.

CONFESSIONS (1756).

Après quelques jours livrés à mon délire champêtre, je songeai à ranger mes paperasses et à régler mes occupations. Je destinai, comme je l'avais toujours fait, mes matinées à la copie et mes après-dîners à la promenade, muni de mon petit livret blanc et de mon crayon, car n'ayant jamais pu écrire et penser à mon aise que *sub dio*, je n'étais pas tenté de changer de méthode et je comptais bien que la forêt de Montmorency, qui était presque à ma porte, serait désormais mon cabinet de travail. J'avais plusieurs écrits commencés, j'en fis la revue... Des divers ouvrages que j'avais sur le chantier, celui que je méditais depuis longtemps, dont je m'occupais avec le plus de soin, auquel je voulais travailler toute ma vie et qui devait, selon moi, mettre le sceau à ma réputation, était mes *Institutions politiques*. Il y avait treize à quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lorsque étant à Venise, j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté. Depuis lors mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale. J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait que ce que la nature de son gouvernement le ferait être. Ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci: quelle est

la nature du gouvernement propre à former le peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens? J'avais cru voir que cette question tenait de très près à cette autre-ci, si même elle en était différente: quel est le gouvernement qui par sa nature se tient toujours le plus près de la loi? De là, qu'est-ce que la loi, et une chaîne de questions de cette importance. Je voyais que tout cela me menait à de grandes vérités utiles au bonheur du genre humain, mais surtout à celui de ma patrie; or je n'avais pas trouvé dans le voyage que je venais d'y faire des notions des lois et de la liberté assez justes ni assez nettes à mon gré, et j'avais cru cette manière indirecte de les leur donner, la plus propre à ménager l'amour-propre de ses membres et me faire pardonner d'avoir pu voir là-dessus un peu plus loin qu'eux.

Quoiqu'il y eût déjà cinq ou six ans que je travaillais à cet ouvrage, il n'était encore guère avancé. Les livres de cette espèce demandent de la méditation, du travail, de la tranquillité. De plus je faisais celui-là, comme on dit, en bonne fortune, et je n'avais voulu communiquer mon projet à personne, pas même à Diderot. Je craignais qu'il ne parût trop hardi pour le siècle et le pays où j'écrivais et que l'effroi de mes amis (1) ne me gênât dans l'exécution. J'ignorais encore s'il serait fait à temps et de manière à pouvoir paraître de mon vivant. Je voulais pouvoir sans contrainte, donner à mon sujet tout ce qu'il me demandait; très sûr que n'ayant point l'humeur satirique, et ne voulant jamais chercher d'applications je serais toujours irrépréhensible en toute équité. Je voulais user pleinement, sans doute, du droit de penser que j'avais par ma naissance; mais toujours en respectant le gouvernement sous lequel j'avais à vivre, sans jamais désobéir à ses lois; et très attentif à ne pas violer le droit des gens, je ne voulais pas non plus renoncer par crainte à ses avantages.

J'avoue même qu'étranger vivant en France, je trouvais ma position très favorable pour oser dire la vérité, sachant bien que continuant, comme je voulais faire à ne rien imprimer dans l'Etat sans permission, je n'y devais compte à personne de mes maximes et de leur publication partout ailleurs. J'aurais été bien moins libre à Genève même où dans quelque lieu que mes livres fussent imprimés, le magistrat avait droit d'épiloguer sur leur contenu...

Ce qui me faisait trouver ma position plus heureuse était la persuasion où j'étais que le gouvernement de France, sans peut-être me voir de fort bon œil, se ferait un honneur, sinon de me protéger, au

(1) C'était surtout la sage sévérité de Duclos qui m'inspirait cette crainte car, pour Diderot, je ne sais comment toutes mes conférences avec lui tendaient toujours à me rendre satirique et mordant plus que mon naturel ne me portait à l'être. Ce fut cela même qui me détourna de le consulter dans mon entreprise où je voulais mettre uniquement toute la force du raisonnement, sans aucun vestige d'humeur et de partialité. On peut juger du ton que j'avais pris dans cet ouvrage par celui du *Contrat social* qui en est tiré.

moins de me laisser tranquille. C'était, ce me semblait, un trait de politique très simple, et cependant très adroit, de se faire un mérite de protéger ce qu'on ne pouvait empêcher, puisque si l'on m'eût chassé de France, qui était tout ce qu'on avait droit de faire, mes livres n'auraient pas moins été faits et peut-être avec moins de retenue, au lieu qu'en me laissant en repos, on gardait l'auteur pour caution de ses ouvrages et de plus on effaçait des préjugés très enracinés dans le reste de l'Europe en se donnant une réputation d'avoir un respect éclairé pour le droit des gens.

... Tout ce qu'il y avait de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'inégalité*. Tout ce qu'il y avait de hardi dans l'*Émile* était auparavant dans la *Julie*...

CONFESSIONS (1756).

Une autre entreprise à peu près du même genre, mais dont le projet était plus récent, m'occupait davantage en ce moment, c'était l'extrait des ouvrages de l'abbé de Saint-Pierre. L'idée m'en avait été suggérée depuis mon retour de Genève par l'abbé de Mably, non pas immédiatement, mais par l'entremise de M[me] Dupin...

On m'avait proposé ce travail, comme utile en lui-même et comme très convenable à un homme laborieux en manœuvre, mais paresseux comme auteur, qui trouvant la peine de penser très fatigante, aimait mieux en choses de son goût, éclairer et pousser les idées des autres que d'en créer. D'ailleurs en ne me bornant pas à la fonction de traducteur, il ne m'était pas défendu de penser quelquefois par moi-même et je pouvais donner telle forme à mon ouvrage que bien d'importantes vérités y passeraient sous le manteau de l'abbé de Saint-Pierre, encore plus heureusement que sous le mien...

C'était là le premier ouvrage auquel je comptais donner mes loisirs.

CONFESSIONS (1756).

La plupart des écrits de l'abbé de Saint-Pierre étaient ou contenaient des observations critiques sur quelques parties du gouvernement de France et il y en avait même de si libres qu'il était heureux pour lui de les avoir faites impunément. Mais dans les bureaux des ministres on avait de tout temps regardé l'abbé de Saint-Pierre comme une espèce de prédicateur plutôt que comme un vrai politique, et on le laissait dire tout à son aise parce qu'on voyait bien que personne ne l'écoutait. Si j'étais parvenu à le faire écouter, le cas eût été différent. Il était Français, je ne l'étais pas, et en m'avisant de répéter ses censures quoique sous son nom, je m'exposais à me faire demander un peu rudement, mais sans injustice, de quoi je me mêlais...

Ce qui me fit abandonner l'abbé de Saint-Pierre m'a fait souvent renoncer à des projets beaucoup plus chéris...

... Cet ouvrage abandonné me laissa quelque temps incertain sur celui que j'y ferais succéder et cet intervalle de désœuvrement fut ma perte en me faisant tourner mes réflexions sur moi-même faute d'objet étranger qui m'occupât...

LETTRE A VOLTAIRE (18 août 1756).

... Tout gouvernement humain se borne par sa nature aux devoirs civils et quoi qu'en ait pu dire le sophiste Hobbes, quand un homme sert bien l'État il ne doit compte à personne de la manière dont il sert son Dieu...

Il y a, je l'avoue, une sorte de profession de foi que les lois peuvent imposer, mais hors les principes de la morale et du droit naturel elle doit être purement négative parce qu'il peut exister des religions qui attaquent les fondements de la société et qu'il faut commencer par exterminer ces religions pour assurer la paix de l'État. De ces dogmes à proscrire, l'intolérance est sans difficulté le plus odieux, mais il faut le prendre à sa source, car les fanatiques les plus sanguinaires changent de langage selon la fortune et ne prêchent que patience et douceur quand ils ne sont pas les plus forts. Ainsi j'appelle intolérant par principe tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit et damne impitoyablement ceux qui ne pensent point comme lui. En effet les fidèles sont rarement d'humeur à laisser les réprouvés en paix dans ce monde, et un saint qui croit vivre avec des damnés anticipe volontiers sur le métier du diable. Quant aux incrédules intolérants qui voudraient forcer le peuple à ne rien croire, je ne les bannirais pas moins sévèrement que ceux qui le veulent forcer à croire tout ce qui leur plaît, car on voit au zèle de leurs décisions, à l'amertume de leurs satires qu'il ne leur manque que d'être les maîtres pour persécuter tout aussi cruellement les croyants qu'ils sont eux-mêmes persécutés par les fanatiques. Où est l'homme paisible et doux qui trouve bon qu'on ne pense pas comme lui? Cet homme ne se trouvera sûrement jamais parmi les dévots, et il en est encore à trouver chez les philosophes. Je voudrais donc qu'on eût dans chaque etat un code moral ou une espèce de profession de foi civile qui contînt positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre et négativement les maximes intolérantes qu'on serait tenu de rejeter non comme impies, mais comme séditieuses. Ainsi toute religion qui pourrait s'accorder avec le code serait admise, toute religion qui ne s'y accorderait pas serait proscrite et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le code même. Cet ouvrage fait avec soin, serait, ce me semble, le livre le plus utile qui pût jamais être composé et peut-être le seul nécessaire

aux hommes. Voilà Monsieur, un sujet pour vous; je souhaiterais passionnément que vous voulussiez entreprendre cet ouvrage et l'embellir de votre poésie afin que chacun pouvant l'apprendre aisément il portât dès l'enfance dans tous les cœurs ces sentiments de douceur et d'humanité qui brillent dans vos écrits et qui manquent à tout le monde dans la pratique...

LETTRE A M. VERNES (14 juillet 1758).

J'ai reçu l'exemplaire de M. Duvillard, je vous prie de l'en remercier. Il a eu tort d'imprimer cet article (l'*Économie politique*) sans m'en rien dire; il a laissé des fautes que j'aurais ôtées et il n'a pas fait des additions et corrections que je lui aurais données. J'ai sous presse un petit écrit sur l'article Genève de M. d'Alembert...

CONFESSIONS (1759).

Le produit de la *Lettre à d'Alembert* et de la *Nouvelle Héloïse* avait un peu remonté mes finances qui s'étaient fort épuisées à l'Hermitage. Je me voyais environ mille écus devant moi. L'*Émile*, auquel je m'étais mis tout de bon quand j'eus achevé l'*Héloïse*, était fort avancé et son produit devait au moins doubler cette somme. Je formai le projet de placer ce fonds de manière à me faire une petite rente viagère qui pût, avec ma copie, me faire subsister sans plus écrire. J'avais encore deux ouvrages sur le chantier. Le premier était mes *Institutions politiques*. J'examinai l'état de ce livre et je trouvai qu'il demandait encore plusieurs années de travail. Je n'eus pas le courage de le poursuivre et d'attendre qu'il fût achevé pour exécuter ma résolution. Ainsi renonçant à cet ouvrage, je résolus d'en tirer ce qui pouvait se détacher, puis de brûler tout le reste, et poussant ce travail avec zèle, sans interrompre celui de l'*Émile*, je mis, en moins de deux années, la dernière main au *Contrat social*.

LETTRE A M. DE BASTIDE (10 juin 1760).

Quand vous ferez imprimer la *Paix perpétuelle*, vous voudrez bien ne pas oublier de m'envoyer les épreuves.

Il y a une note où je dis que dans vingt ans, les Anglais auront perdu leur liberté; je crois qu'il faut mettre le *reste de leur liberté*, car il y en a d'assez sots pour croire qu'ils l'ont encore.

LETTRE A M. MOULTOU (1761).

Je dois vous dire que je fais imprimer en Hollande un petit ouvrage qui a pour titre *Du Contrat social* ou *Principes du droit poli-*

tique, lequel est extrait d'un plus grand ouvrage intitulé ***Institutions politiques***, entrepris il y a dix ans et abandonné en quittant la plume, entreprise qui d'ailleurs était certainement au-dessus de mes forces. Ce petit ouvrage n'est pas encore connu du public ni même de mes amis ; vous êtes le premier à qui j'en parle. Comme je revois aussi les épreuves, jugez si je suis occupé et si j'en ai assez dans l'état où je suis.

CONFESSIONS (1761).

En attendant (la conclusicn du traité de l'*Émile*), je mis la dernière main au *Contrat social* et l'envoyai à Rey, fixant le prix de ce manuscrit à 1 000 francs qu'il me donna. Je ne dois peut-être pas omettre un petit fait qui regarde ledit manuscrit. Je le remis bien cacheté à Duvoisin, ministre du pays de Vaud et chapelain de l'hôtel de Hollande, qui me venait voir quelquefois et qui se chargea de l'envoyer à Rey avec lequel il était en liaison. Ce manuscrit, écrit en menu caractère, était fort petit et ne remplissait pas sa poche. Cependant, en passant la barrière, son paquet tomba, je ne sais comment, entre les mains des commis qui l'ouvrirent, l'examinèrent et le lui rendirent ensuite quand il l'eut réclamé au nom de l'ambassadeur, ce qui le mit à portée de le lire lui-même, comme il me marqua naïvement l'avoir fait avec forces éloges de l'ouvrage et pas un mot de critique ni de censure, se réservant sans doute d'être le vengeur du christianisme lorsque l'ouvrage aurait paru. Il recacheta le manuscrit et l'envoya à Rey. Tel fut, en substance, le narré qu'il me fit dans la lettre où il me rendit compte de cette affaire, et c'est tout ce que j'en ai su.

CONFESSIONS (1761)

Le *Contrat social* s'imprimait assez rapidement; il n'en était pas de même de l'*Émile* dont j'attendais la publication pour exécuter la retraite que je méditais.

LETTRE A REY (9 août 1761).

Mon traité de droit politique est au net et en état de paraître. Si cet ouvrage vous convient et que vous vous engagiez à le faire exécuter diligemment et avec soin, vous pouvez le faire retirer au prix convenu, car, étant copié sur du plus fort papier deHollande, le volume est trop gros pour être envoyé par la poste, et je ne veux pas m'en dessaisir sans argent. Comme il est divisé par livres et chapitres, il faudra prendre un format in-8 et surtout de beau papier, car j'ai à cœur la belle exécution de cet ouvrage, le dernier qui sortira de mes mains. Comme ce livre est cité dans le *Traité de l'Éducation*, il convient qu'il paraisse auparavant, et je n'ai que le temps qu'il faut pour cela.

LETTRE A REY (2 septembre 1761).

A l'égard de mon *Traité du Droit politique*, je me contente qu'il soit publié en mars 1762, pourvu qu'au moins une fois en votre vie vous me teniez parole; à l'égard du manuscrit, il est tout prêt et vous le ferez retirer quand il vous plaira; rien ne presse.

LETTRE A REY (14 octobre 1761).

J'aimerais mieux que vous fissiez retirer le manuscrit chez moi. J'ai de la répugnance à aventurer ainsi un manuscrit plus ample et plus correct que le brouillon qui m'en reste et que je ne pourrais plus rétablir tel qu'il est s'il venait à s'égarer.

LETTRE A REY (Montmorency, 7 novembre 1761).

Bonjour, monsieur. Je vous recommande tout de nouveau mon dernier ouvrage. Quoi qu'il ne soit pas de nature à se répandre aussi promptement qu'un roman, j'espère qu'il ne s'usera pas de même et que ce sera un livre pour tous les temps, s'il n'est pas rebuté par le public. Le format de la lettre à M. d'Alembert et même un caractère un peu plus gros y pourraient être convenables. Je m'en rapporte là-dessus à votre choix, mais surtout de beau papier.

LETTRE A REY (Montmorency, 29 novembre 1761).

J'approuve que vous m'adressiez directement les épreuves par la poste; c'est la voie la plus prompte et la plus sûre.

LETTRE A REY (23 décembre 1761).

Je crains que mon mal empiré ne me mette hors d'état de corriger les épreuves de l'ouvrage qui est entre vos mains. En ce cas, il faudrait consulter sur les lieux un homme de lettres qui ait de l'intelligence, de la probité, de l'attention et de la bienveillance pour l'auteur, et vous tâcheriez de m'envoyer les bonnes feuilles par quelque voie moins dispendieuse que la poste afin que, s'il fallait absolument quelques cartons ou errata, on le fît à temps avant que le livre fût publié. Donnez vos soins, je vous supplie, à la correction de cet ouvrage, car je crois qu'il en vaut la peine. Faites aussi attention qu'on n'aille pas mettre politique au lieu de politie partout où j'ai écrit ce dernier mot, mais qu'on suive partout le manuscrit à la lettre jusque dans les fautes. Vous le trouvez petit pour un volume; cependant il est copié sur un brouillon que vous avez jugé devoir en faire un, et même le chapitre sur la religion y a été ajouté depuis.

J'ai vu quelques feuilles du *Traité de l'Éducation*, mais il va très lentement; si le vôtre pouvait paraître auparavant, vous feriez, à mon avis, un coup de partie, car il est à craindre, si les deux ouvrages paraissent ensemble, que le petit ne soit étouffé par le grand.

LETTRE A ROUSTAN (23 décembre 1761).

Ce n'est pas qu'il n'y ait chez Rey un *Traité du Contrat social*, duquel je n'ai encore parlé à personne et qui ne paraîtra peut-être qu'après l'*Éducation*, mais il lui est antérieur d'un grand nombre d'années.

LETTRE A REY (Montmorency, 27 décembre 1761).

Je crois que vous prenez un excellent parti en vous hâtant d'imprimer, afin que cet ouvrage paraisse avant le *Traité sur l'Éducation*.

LETTRE A REY (30 décembre 1761).

J'approuve fort vos changements, mais je trouve le format trop large pour sa longueur. C'est un petit mal, et je pense bien qu'il n'y a plus de remède.

LETTRE A REY (6 janvier 1762).

Addition à insérer dans le chapitre intitulé : *De la monarchie*, entre l'alinéa qui commence par ces mots : « Nous avons trouvé par les rapports généraux » et l'alinéa suivant, qui commence par ceux-ci : « Pour qu'un État monarchique », moyennant laquelle addition il faut au premier de ces deux alinéas s'arrêter au mot *substituts* et retrancher les deux ou trois lignes qui suivent jusqu'au mot *forme*, éludée inclusivement, puis interpoler l'alinéa qui suit.

Mettez si vous voulez la vignette du *Discours sur l'Inégalité*. Mais il y a là une grosse jouflue de Liberté qui a l'air bien ignoble. Est-ce que le graveur ne pourrait pas la retoucher et lui donner un peu plus de dignité?

LETTRE A REY (9 janvier 1762).

Dans le chapitre intitulé : *Des suffrages*, l'alinéa qui commence par ces mots : « Je réponds que la question » doit être couché de la manière suivante et la note ci-dessous y doit être ajoutée.

LETTRE A REY (Montmorency, le 13 janvier 1762).

Je reçois à l'instant, mon cher Rey, votre lettre du 7, par laquelle j'apprends avec effroi le parti que vous prenez de ne plus m'envoyer

d'épreuves. Je vous avoue que cette résolution me fait trembler. O mon ouvrage ! mon cher ouvrage ! que va-t-il devenir, à moins que vous n'ayez choisi pour le revoir le plus honnête, le plus patient et le plus intelligent des hommes? Sur des matières si graves on n'a jamais assez tout pesé, et je sens bien que le dernier coup d'œil que j'aurais jeté sur cet écrit y était absolument nécessaire. Mon cher Rey, soyez de la dernière attention, je vous conjure, et si malgré cela il nous faut des cartons, comme je n'en doute point, préparez-vous du moins à les faire de bonne grâce et même à faire couper le feuillet cartonné, de peur qu'on ne néglige d'y substituer le carton. Je vous avoue que je suis dans les plus grandes alarmes sur votre résolution, sans pourtant vous en savoir mauvais gré, car je sens combien d'embarras, de lenteurs et de frais cela peut épargner. Si je suis trompé en bien sur l'exactitude, je vous en saurai gré toute ma vie.

Vous me dites de vous envoyer mes additions, mais comment faire ? J'en trouve plusieurs sur mon brouillon, mais je ne me souviens plus de celles que je vous ai envoyées et je ne sais plus comment indiquer les autres sur votre manuscrit. Les épreuves me rendaient plus confiant, bien sûr, s'il y avait quelque quiproquo, de l'y corriger. N'ayant plus cette ressource, je n'ose plus rien vous envoyer et l'ouvrage restera défectueux à bien des égards.

Ne manquez pas du moins de m'envoyer régulièrement les bonnes feuilles, afin que s'il s'y trouve des fautes essentielles, nous soyons à temps de les corriger, par des cartons ou par des errata. Je vous embrasse.

J.-J. ROUSSEAU.

S'il vous vient quelque doute important, écrivez moi et suspendez le tirage de cette feuille-là jusqu'à ma réponse.

LETTRE A REY (23 janvier 1762).

Voici mon cher Rey, les épreuves F et G, que j'ai reçues hier au soir avec votre lettre du 18. J'ai reçu aussi la bonne feuille, et j'attends B comme vous le marquez.

Je n'aime pas les réglets en fleurons dont vous avez séparé le texte des notes. L'œil les confond avec des lignes d'écriture : un réglet tout uni vaudrait mieux.

LETTRE A REY (17 février 1762).

Vous ne m'avez point envoyé l'épreuve de votre vignette, que vous m'aviez promise. Je dois vous prévenir que si vous avez mis ma devise comme vous aviez fait autrefois, il la faut absolument ôter,

parce qu'il y a déjà une épigraphe et qu'il n'en faut pas deux ; ma devise ne doit être qu'à la tête de mon recueil général (1).

LETTRE A REY (17 février 1762).

... Voici votre épreuve M, dans laquelle je suis bien fâché de n'avoir pas le temps de transcrire plus nettement la note qui répond à la page 190. J'espère pourtant qu'avec beaucoup d'attention l'on pourra parvenir à la déchiffrer exactement. Faites tirer une seconde épreuve à cause de cette note, et faites-la, je vous prie, examiner avec soin par un homme de lettres, à cause des deux passages latins. Je vous avoue que je suis un peu inquiet à cause que vous avez laissé passer une faute dans celle de Calvin. J'ai ajouté une autre note page 187; mais comme il y a place pour l'une et pour l'autre, elles n'exposeront à aucun remaniement. Ainsi, si cette feuille n'est pas aussi correcte que les autres, ce sera la faute de l'imprimeur et la vôtre. Adieu, je continuerai de revoir les épreuves qui me viendront...

LETTRE A REY (28 février 1762).

J'ai bien du chagrin que la feuille M, celle précisément que je vous avais le plus recommandée à cause de la note, soit précisément celle qui a le moins été revue. Je l'attends avec impatience pour juger des cartons dont elle peut avoir besoin.

Je trouve votre titre trop confus. Il faudrait que l'œil y distinguât trois parties, bien séparées par des blancs: 1° le titre de l'ouvrage; 2° le nom et le titre de l'auteur; 3° l'épigraphe, et que cette épigraphe ne se confondît point dans la vignette. Arrangez cela, je vous prie, du mieux que vous pourrez.

Faites attention dans la table à ce que j'ai marqué sur les titres des livres, qui doivent être autrement disposés que les titres des chapitres. On a coté les chapitres sur les pages du manuscrit pour ce qui n'était pas encore imprimé. J'ai changé ces numéros sur l'imprimé dans les bonnes feuilles qui me sont parvenues jusqu'ici, mais je n'ai pu aller jusqu'au bout. Veillez exactement, je vous prie, à ces changements, car rien n'est plus désagréable au lecteur que de trouver de faux renvois dans les tables ; vous ne pourrez, pour cette raison, tirer la feuille de titre que quand tout l'ouvrage sera composé.

LETTRE A REY (11 mars 1762).

Voici, mon cher Rey, les dernières épreuves où j'ai retranché la dernière note devenue inutile depuis que le sort de nos malheureux

(1) La devise dont Rousseau parle est, comme on sait : *Vitam impendere vero.*

est décidé et sur laquelle on vous aurait peut-être fait de plus grandes difficultés pour l'introduction que sur le reste de l'ouvrage. A cette note j'en ai substitué une autre qui la vaut bien et qui va mieux à la racine du mal. Je vous prie instamment d'avoir la plus grande attention à la correction de cette note et de la page qui s'y rapporte, tant à cause de l'importance de la matière que parce que les fautes à la fin d'un ouvrage se remarquent encore plus que partout ailleurs...

Nous voici enfin au bout de notre entreprise. Je suppose que, l'ouvrage imprimé, vous allez prendre vos derniers arrangements pour vos envois, et je ne vois pas d'inconvénients que vous l'annonciez, si vous voulez, dans les gazettes, ce que je n'exige pourtant ni ne conseille; j'y consens seulement si cela vous convient...

Je vous demande la galanterie que tous mes exemplaires soient cousus, car c'est un embarras et un retard considérable pour les gens qui ne sont pas du métier, et surtout pour moi qui ne suis pas à Paris, de faire brocher tout cela.

LETTRE A REY (14 mars 1762).

Je vous prie, mon cher Rey, si vous êtes encore à temps, de supprimer la dernière note sur les mariages. Et, même fallût-il un carton pour cela, je voudrais à tout prix que cette note fût supprimée pour votre avantage comme pour le mien.

LETTRE A REY (18 mars 1762).

Du reste, je persiste au retranchement de la note que j'avais mise à la fin et de celle que j'y avais ensuite substituée, mais je serais bien aise d'avoir les épreuves où étaient les deux notes qui pourront trouver leur place autre part.

LETTRE A REY (25 mars 1762).

Puisque vous voulez n'annoncer le *Contrat social* que lorsqu'il sera à Paris, il ne sera peut-être pas nécessaire d'envoyer un exemplaire à M. de Malesherbes, si longtemps à l'avance, de peur qu'étant vu par d'autres, ils n'y forment plus de difficultés qu'il n'en ferait lui-même. Il suffit que vous combiniez si bien les choses, qu'il ait ce livre avant toute autre personne et quinze jours avant le public... Puisque vous m'avez fait faire une nouvelle vignette, vous m'obligeriez de m'en envoyer une épreuve à part pour la mettre dans mon portefeuille. Il y a bien des difficultés à ce que vous me proposez dans votre lettre du 17 au sujet de l'événement auquel ma première note supprimée avait rapport. La plus insurmontable est mon état qui ne me permet plus aucune espèce de travail assidu. Une autre

est que je n'ai point les pièces et instructions nécessaires pour parler pertinemment sur ce sujet. Cependant, je vous avoue que la matière est si belle et si tentante pour le zèle de l'humanité, que si j'avais le moindre espoir de rassembler les papiers nécessaires, je rêverais quelquefois à elle, et mon intention, en pareil cas, ne serait pas de m'en tenir à un simple narré.

LETTRE A REY (4 avril 1762).

Vous faites votre envoi par mer... Il n'arrivera jamais avant que le *Traité de l'Éducation* paraisse, du moins en partie, à moins que l'on ne se trompe, ce que je ne puis présumer. Et si ces deux ouvrages paraissent ensemble à cause de la matière ingrate et propre à peu de lecteurs du *Contrat social*, il sera infailliblement étouffé par l'autre. Voyez donc si après avoir tant lanterné, vous ne feriez pas mieux à présent de renvoyer la publication jusqu'à l'hiver.

LETTRE A REY (23 avril 1762).

J'ai aussi reçu par le paquet de M. le maréchal de Luxembourg avec votre lettre du 15 les deux feuilles de votre édition in-12. Quoique le papier ne soit pas beau et que le caractère des notes soit vilain, je la trouve au surplus jolie et commode, et si vous pouvez m'envoyer le reste pour compléter un exemplaire cela me serait plus convenable à porter dans la poche que l'in-octavo et vous me feriez plaisir.

J'ai vu l'exemplaire de M. de Luxembourg: le papier est très beau; j'espère que celui de M. de Malesherbes sera de même, et je crois qu'à tout risque vous devez l'envoyer sur-le-champ si vous ne l'avez déjà fait... Jusqu'ici il n'est pas plus question à Paris de cet ouvrage que s'il n'existait pas. Je vous assure que je suis pour vous et vu la matière dans de grandes alarmes sur le succès; ce n'est pas ici un roman que tout le monde puisse lire, et je tremble que vous n'ayez trop hasardé d'en faire deux éditions.

LETTRE A MOULTOU (25 avril 1762).

Le *Contrat social* est imprimé. Voici la distribution de douze exemplaires que je vous prie de faire... Un à la bibliothèque, etc.

LETTRE A REY (Montmorency, 29 mai 1762).

Il est décidé, mon cher Rey, que mon traité du *Contrat social* ne saurait être admis ni toléré en France, et les ordres les plus sévères sont donnés pour en empêcher l'entrée. Nous devons vous et moi nous soumettre à cette décision, que nous n'étions pas obligés de

prévoir d'avance, rien ne nous obligeant, nous républicains, à être instruits exactement des maximes du gouvernement royal, mais rien ne nous dispensant aussi de nous y conformer dans le ressort de l'État, sitôt qu'elles nous sont notifiées.

Mais il ne s'ensuit pas de là que vous deviez ôter mon nom d'un livre que je m'honore d'avoir fait, qui ne contient rien que de très convenable aux sentiments d'un honnête homme et d'un bon citoyen, rien que je veuille désavouer, rien que je ne sois prêt à soutenir devant tel tribunal compétent que ce puisse être. Je sais, quant à ma personne, à ma conduite, à mes discours, l'obéissance et le respect que je dois au gouvernement et aux lois du pays dans lequel je vis, et je serais bien fâché qu'à cet égard aucun Français fût mieux dans son devoir que j'y suis. Mais quant à mes principes de doctrine, à moi républicain, publiés dans une républîque, il n'y a en France ni magistrat, ni tribunal, ni parlement, ni ministre, ni le Roy lui-même qui soit même en droit de m'interroger là-dessus et de m'en demander aucun compte. Si l'on trouve mon livre mauvais pour le pays, on peut en défendre l'entrée ; si on trouve que j'ai tort, on peut me réfuter, voilà tout.

Que votre amitié ne vous inspire donc aucune alarme pour ma personne ! On connaît et on respecte trop ici le droit des gens pour le violer d'une manière odieuse envers un pauvre malade dont le paisible séjour en France n'est peut-être pas moins honorable au gouvernement qu'à lui. Au surplus, en quel lieu du monde est-on à couvert de l'injustice des hommes ? Mon unique soin a toujours été et sera toujours de faire en sorte que personne au monde ne puisse me faire du mal justement Le reste passe mes forces et je ne m'en inquiète pas. Je demeurerai donc.

Un livre où l'on n'examine les gouvernements que par leurs principes et par les conséquences nécessaires de ces principes ne peut avoir nul trait à aucun gouvernement particulier qui ne soit applicable à tous les autres gouvernements de cette espèce, et rien de ce que j'ai dit des gouvernements monarchiques ne peut être vrai en France qu'il ne soit vrai de même en toute autre monarchie. Je n'ai donc ni passé ni pu passer les bornes d'une discussion purement philosophique et politique, et ce serait avoir d'étranges idées que de prétendre nous ôter à nous autres républicains le droit d'examiner et discuter les fondements et les défauts du gouvernement monarchique en général, tandis que les écrivains royaux remplissent tous les jours leurs livres de tant d'indécences et de bêtises contre le gouvernement républicain. Les États républicains étant aussi souverains que les Rois, on ne doit pas moins de respect aux uns qu'aux autres. Redemandez donc vos balles, et on vous les renverra sûrement.

Vous savez avec quelles restrictions et conditions j'ai toujours traité avec vous par rapport à la France; cependant je ne refuserai

jamais d'entrer en compensation de vos pertes à cet égard, et je ne veux point d'autre arbitre que vous-même de la part que j'en dois supporter...

LETTRE A REY (23 août 1762).

Je suis affligé du renvoi des balles du *Contrat social :* il eût été horrible qu'on les eût gardées, mais je sens bien que vous perdrez beaucoup à ce renvoi. Quand vous aurez quelque occasion de faire quelque envoi à Genève ou en Suisse, faites-moi le plaisir d'y joindre une douzaine de mes exemplaires, surtout ceux en beau papier; faites des autres ce qu'il vous plaira.

LETTRE A REY (8 octobre 1762).

Je suis vraiment peiné de tous les désagréments, faux frais et contrefaçons qui peuvent vous rendre onéreux le *Contrat social;* je voudrais bien que vous y trouvassiez votre compte. Cet ouvrage fait assez de bruit, ce me semble, pour que, même avec ces éditions contrefaites, les vôtres ne restent pas à votre charge. Je le désire de tout mon cœur.

CONFESSIONS (1762)

Le *Contrat social* parut un mois ou deux avant l'*Emile*. Rey, dont j'avais toujours exigé qu'il n'introduirait jamais furtivement en France aucun de mes livres, s'adressa au magistrat pour obtenir la permission de faire entrer celui-ci par Rouen où il fit par mer son envoi. Rey n'eut aucune réponse, ses ballots restèrent à Rouen plusieurs mois au bout desquels on les lui renvoya après avoir tenté de les confisquer, mais il fit tant de bruit qu'on les lui rendit. Des curieux en tirèrent d'Amsterdam quelques exemplaires qui circulèrent avec peu de bruit (1). Mauléon, qui en avait ouï parler et qui même en avait vu quelque chose, m'en parla d'un ton mystérieux qui me surprit et qui m'eût inquiété même, si, certain d'être en règle à tous égards et de

(1) DIDEROT, *Lettre sur le commerce de la librairie,* écrite en 1767, publiée en 1861. — La police a mis en œuvre toutes ses machines, toute sa prudence, toute son autorite pour étouffer le *despotisme oriental* de feu Boulanger et nous priver de la *Lettre de Jean-Jacques à l'archevêque de Paris.* Je ne connais pas une seconde édition du *Mandement de l'archevêque,* mais je connais cinq ou six éditions de l'un et l'autre ouvrage et la province nous les envoie pour trente sous.

Le *Contrat social,* imprimé et réimprimé, s'est distribué pour un petit écu sous le vestibule du palais même du souverain.

Correspondance littéraire de Grimm (juillet 1762). — On dit que le *Contrat social* est de la même trempe (que l'*Émile*), obscur et embarrassé dans ses principes, souvent petit et plat, souvent hardi, élevé et admirable. On a pris des mesures si justes à la poste que ceux qui l'ont fait venir par cette voie en ont été pour leurs frais et leurs peines; à moins d'aller le chercher en Hollande et de le faire entrer dans sa poche, il n'est pas trop possible de l'avoir ici. Dans six mois, il sera étalé dans toutes les boutiques, à côté du livre de l'*Esprit* et de celui de l'*Éducation.*

n'avoir nul reproche à me faire, je ne m'étais tranquillisé par ma grande maxime. Je ne doutais pas même que M. de Choiseul, déjà très disposé pour moi et sensible à l'éloge que mon estime pour lui m'en avait fait faire dans cet ouvrage, ne me soutînt en cette occasion contre la malveillance de Mme de Pompadour. J'avais assurément lieu de compter alors, autant que jamais, sur les bontés de M. de Luxembourg et sur son appui dans le besoin...

LETTRE AU MARQUIS DE MIRABEAU (Trye, 26 juillet 1767).

...Il me semble que l'évidence ne peut jamais être dans les lois naturelles et politiques qu'en les considérant par abstraction. Dans un gouvernement particulier, que tant d'éléments divers composent, cette évidence disparaît nécessairement. Car la science du gouvernement n'est qu'une science de combinaisons, d'applications et d'exceptions, selon les temps, les lieux, les circonstances. Jamais le public ne peut voir avec évidence les rapports et le jeu de tout cela...

Mais supposons toute cette théorie des lois naturelles toujours parfaitement évidente, même dans ses applications, et d'une clarté qui se proportionne à tous les yeux, comment des philosophes qui connaissent le genre humain peuvent-ils donner à cette évidence tant d'autorité sur les actions des hommes ? Comme s'ils ignoraient que chacun se conduit très rarement par ses lumières et très fréquemment par ses passions... »

Voici dans mes vieilles idées le grand problème en politique que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie et à celui des longitudes en astronomie : *Trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme.*

Si cette forme est trouvable, cherchons-la et tâchons de l'établir. Vous prétendez, monsieur, trouver cette loi dominante dans l'évidence des autres. Vous prouvez trop, car cette évidence a dû être dans tous les gouvernements ou ne sera jamais dans aucun.

Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être et par conséquent établir le despotisme arbitraire et le plus arbitraire qu'il est possible ; je voudrais que le despote pût être Dieu. En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le Hobbisme le plus parfait, car le conflit des hommes et des lois qui met dans l'État une guerre intestine continuelle est le pire de tous les états politiques.

Mais les Caligula, les Néron, les Tibère... Mon Dieu, je me roule par terre et je gémis d'être homme.

Je n'ai pas entendu ce que vous avez dit des lois dans votre livre et ce qu'en dit l'auteur nouveau dans le sien. Je trouve qu'il traite

un peu légèrement des diverses formes du gouvernement, bien légèrement surtout des suffrages. Ce qu'il a dit des vices du despotisme électif est très vrai. Ces vices sont terribles. Ceux du despotisme héréditaire, qu'il n'a pas dit, le sont encore plus.

Voici un second problème qui depuis longtemps m'a roulé dans l'esprit :

Trouver dans le despotisme arbitraire une forme de succession qui ne soit ni élective ni héréditaire ou plutôt qui soit à la fois l'une et l'autre et par laquelle on s'assure, autant qu'il est possible, de n'avoir ni des Tibère ni des Néron.

Si jamais j'ai le malheur de m'occuper derechef de cette folle idée, je vous reprocherai toute ma vie de m'avoir ôté de mon ratelier. J'espère que cela n'arrivera pas ; mais, monsieur, quoi qu'il arrive, ne me parlez plus de votre *despotisme légal.* Je ne saurais le goûter ni même l'entendre, et je ne vois là que deux mots contradictoires qui réunis ne signifient rien pour moi...

IV

DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES

Extraits

> Non in depravatis, sed in his quæ bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale.
>
> Aristote, *Politic.*, lib. II.

A LA RÉPUBLIQUE DE GENÈVE

Magnifiques, très honorés et souverains seigneurs,

Convaincu qu'il n'appartient qu'au citoyen vertueux de rendre à sa patrie des honneurs qu'elle puisse avouer, il y a trente ans que je travaille à mériter de vous offrir un hommage public; et cette heureuse occasion suppléant en partie à ce que mes efforts n'ont pu faire, j'ai cru qu'il me serait permis de consulter ici le zèle qui m'anime plus que le droit qui devrait m'autoriser. Ayant eu le bonheur de naître parmi vous, comment pourrais-je méditer sur l'égalité que la nature a mise entre les hommes, et sur l'inégalité qu'ils ont instituée, sans penser à la profonde sagesse avec laquelle l'une et l'autre, heureusement combinées dans cet État, concourent, de la manière la plus approchante de la loi naturelle et la plus favorable à la société, au maintien de l'ordre public, et au bonheur des particuliers? En recherchant les meilleures maximes que le bon sens puisse dicter sur la constitution d'un gouvernement, j'ai été frappé de les voir toutes en exécution dans le vôtre, que même sans être né dans vos murs j'aurais cru ne pouvoir me dispenser d'offrir ce tableau de la société humaine à celui de tous les peuples qui me paraît en posséder les plus grands avantages, et en avoir le mieux prévenu les abus.

Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance, j'aurais choisi une société d'une grandeur bornée par l'étendue des facultés humaines, c'est-à-dire par la possibilité d'être bien gouvernée, et où chacun

suffisant à son emploi, nul n'eût été contraint de commettre à d'autres les fonctions dont il était chargé : un État où tous les particuliers se connaissant entre eux, les manœuvres obscures du vice ni la modestie de la vertu n'eussent pu se dérober aux regards et au jugement du public, et où cette douce habitude de se voir et de se connaître fît de l'amour de la patrie l'amour des citoyens plutôt que celui de la terre.

J'aurais voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu'au bonheur commun; ce qui ne pouvant se faire, à moins que le peuple et le souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré.

J'aurais voulu vivre et mourir libre, c'est-à-dire tellement soumis aux lois que ni moi ni personne n'en pût secouer l'honorable joug, ce joug salutaire et doux, que les têtes les plus fières portent d'autant plus docilement, qu'elles sont faites pour n'en porter aucun autre.

J'aurais donc voulu que personne dans l'État n'eût pu se dire au-dessus de la loi, et que personne au dehors n'en pût imposer que l'État fût obligé de reconnaître; car, quelle que puisse être la constitution d'un gouvernement, s'il s'y trouve un seul homme qui ne soit pas soumis à la loi, tous les autres sont nécessairement à la discrétion de celui-là; et s'il y a un chef national et un autre chef étranger, quelque partage d'autorité qu'ils puissent faire, il est impossible que l'un et l'autre soient bien obéis, et que l'État soit bien gouverné.

Je n'aurais point voulu habiter une république de nouvelle institution, quelques bonnes lois qu'elle pût avoir, de peur que le gouvernement, autrement constitué peut-être qu'il ne faudrait pour le moment, ne convenant pas aux nouveaux citoyens, ou les citoyens au nouveau gouvernement, l'État ne fût sujet à être ébranlé et détruit presque dès sa naissance; car il en est de la liberté comme de ces aliments solides et succulents, ou de ces vins généreux, propres à nourrir et fortifier les tempéraments robustes qui en ont l'habitude, mais qui accablent, ruinent et enivrent les faibles et délicats qui n'y sont point faits. Les peuples, une fois accoutumés à des maîtres, ne sont plus en état de s'en passer. S'ils tentent de secouer le joug, ils s'éloignent d'autant plus de la liberté que, prenant pour elle une licence effrénée qui lui est opposée, leurs révolutions les livrent presque toujours à des séducteurs qui ne font qu'aggraver leurs chaînes. Le peuple romain lui-même, ce modèle des peuples libres, ne fut point en état de se gouverner en sortant de l'oppression des Tarquins. Avili par l'esclavage et les travaux ignominieux qu'ils lui avaient imposés, ce n'était d'abord qu'une stupide populace qu'il fallait ménager et gouverner avec la plus grande sagesse, afin que,

s'accoutumant à respirer peu à peu à l'air salutaire de la liberté, ces âmes énervées, ou plutôt abruties sous la tyrannie, acquissent, par degré, cette sévérité de mœurs et cette fierté de courage qui en firent enfin le plus respectable de tous les peuples. J'aurais donc cherché, pour ma patrie, une heureuse et tranquille république, dont l'ancienneté se perdît dans la nuit des temps, qui n'eût éprouvé que des atteintes propres à manifester et affermir dans ses habitants le courage et l'amour de la patrie, et où les citoyens, accoutumés de longue main à une sage indépendance, fussent non seulement libres, mais dignes de l'être.

J'aurais voulu me choisir une patrie détournée, par une heureuse impuissance, du féroce amour des conquêtes, et garantie, par une position encore plus heureuse, de la crainte de devenir elle-même la conquête d'un autre État; une ville libre, placée entre plusieurs peuples dont aucun n'eût intérêt à l'envahir, et dont chacun eût intérêt à empêcher les autres de l'envahir eux-mêmes; une république, en un mot, qui ne tentât point l'ambition de ses voisins, et qui pût raisonnablement compter sur leur secours au besoin. Il s'ensuit que, dans une position si heureuse, elle n'aurait eu rien à craindre que d'elle-même, et que si ses citoyens s'étaient exercés aux armes, c'eût été plutôt pour entretenir chez eux cette ardeur guerrière et cette fierté de courage qui sied si bien à la liberté, et qui en nourrit le goût, que par la nécessité de pourvoir à leur propre défense.

J'aurais cherché un pays où le droit de législation fût commun à tous les citoyens; car, qui peut mieux savoir qu'eux sous quelles conditions il leur convient de vivre ensemble dans une même société? Mais je n'aurais pas approuvé des plébiscites semblables à ceux des Romains, où les chefs de l'État et les plus intéressés à sa conservation étaient exclus des délibérations dont souvent dépendait son salut, et où, par une absurde inconséquence, les magistrats étaient privés des droits dont jouissaient les simples citoyens.

Au contraire, j'aurais désiré que pour arrêter les projets intéressés et mal conçus, et les innovations dangereuses qui perdirent enfin les Athéniens, chacun n'eût pas le pouvoir de proposer de nouvelles lois à sa fantaisie; que ce droit appartînt aux seuls magistrats; qu'ils en usassent même avec tant de circonspection, que le peuple, de son côté, fût si réservé à donner son consentement à ces lois, et que la promulgation ne pût s'en faire qu'avec tant de solennité, qu'avant que la constitution fût ébranlée, on eût eu le temps de se convaincre que c'est surtout la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables; que le peuple méprise bientôt celles qu'il voit changer tous les jours, et qu'en s'accoutumant à négliger les anciens usages, sous prétexte de faire mieux, on introduit souvent de grands maux pour en corriger de moindres.

J'aurais fui surtout, comme nécessairement mal gouvernée, une

république où le peuple, croyant pouvoir se passer de ses magistrats ou ne leur laisser qu'une autorité précaire, aurait imprudemment gardé l'administration des affaires civiles et l'exécution de ses propres lois : telle dut être la grossière constitution des premiers gouvernements sortant immédiatement de l'état de nature, et tel fut encore un des vices qui perdirent la république d'Athènes.

Mais j'aurais choisi celle où les particuliers, se contentant de donner la sanction aux lois, et de décider en corps et sur le rapport des chefs les plus importantes affaires publiques, établiraient des tribunaux respectés, en distingueraient avec soin les divers départements, éliraient d'année en année les plus capables et les plus intègres de leurs concitoyens pour administrer la justice et gouverner l'État, et où la vertu des magistrats portant ainsi témoignage de la sagesse du peuple, les uns et les autres s'honoreraient mutuellement. De sorte que si jamais de funestes malheurs venaient à troubler la concorde publique, ces temps même d'aveuglement et d'erreurs fussent marqués par des témoignages de modération, d'estime réciproque, et d'un commun respect pour les lois; présages et garants d'une réconciliation sincère et perpétuelle.

Tels sont, magnifiques, très honorés et souverains seigneurs, les avantages que j'aurais recherchés dans la patrie que je me serais choisie. Que si la Providence y avait ajouté de plus une situation charmante, un climat tempéré, un pays fertile et l'aspect le plus délicieux qui soit sous le ciel, je n'aurais désiré, pour combler mon bonheur, que de jouir de tous ces biens dans le sein de cette heureuse patrie, vivant paisiblement dans une douce société avec mes concitoyens, exerçant avec eux, et à leur exemple, l'humanité, l'amitié et toutes les vertus, et laissant après moi l'honorable mémoire d'un homme de bien et d'un honnête et vertueux patriote.

Si, moins heureux ou trop sage, je m'étais vu réduit à finir en d'autres climats une infirme et languissante carrière, regrettant inutilement le repos et la paix dont une jeunesse imprudente m'aurait privé, j'aurais du moins nourri dans mon âme ces mêmes sentiments dont je n'aurais pu faire usage dans mon pays; et, pénétré d'une affection tendre et désintéressée pour mes concitoyens éloignés, je leur aurais adressé du fond de mon cœur à peu près le discours suivant :

Mes chers concitoyens, ou plutôt mes frères, puisque les liens du sang ainsi que les lois nous unissent presque tous, il m'est doux de ne pouvoir penser à vous sans penser en même temps à tous les biens dont vous jouissez, et dont nul de vous peut-être ne sent mieux le prix que moi, qui les ai perdus. Plus je réfléchis sur votre situation politique et civile, et moins je puis imaginer que la nature des choses humaines puisse en comporter une meilleure. Dans tous les autres gouvernements, quand il est question d'assurer le plus grand bien

de l'État, tont se borne toujours à des projets en idées, et tout au plus à de simples possibilités : pour vous, votre bonheur est tout fait, il ne faut qu'en jouir, et vous n'avez plus besoin, pour devenir parfaitement heureux, que de savoit vous contenter de l'être. Votre souveraineté, acquise ou renouvelée à la pointe de l'épée, et conservée durant deux siècles à force de valeur et de sagesse, est enfin pleinement et universellement reconnue. Des traités honorables fixent vos limites, assurent vos droits et affermissent votre repos. Votre constitution est excellente, dictée par la plus sublime raison, et garantie par des puissances amies et respectables; votre État est tranquille; vous n'avez ni guerres ni conquérants à craindre; vous n'avez point d'autres maîtres que de sages lois que vous avez faites, administrées par des magistrats intègres qui sont de votre choix; vous n'êtes ni assez riches pour vous énerver par la mollesse et perdre dans de vaines délices le goût du vrai bonheur et des solides vertus, ni assez pauvres pour avoir besoin de plus de secours étrangers que ne vous en procure votre industrie; et cette liberté précieuse, qu'on ne maintient chez les grandes nations qu'avec des impôts exorbitants, ne vous coûte presque rien à conserver.

Puisse durer toujours, pour le bonheur de ses citoyens et l'exemple des peuples, une république si sagement et si heureusement constituée! Voilà le seul vœu qui vous reste à faire, et le seul soin qui vous reste à prendre. C'est à vous seuls désormais, non à faire votre bonheur, vos ancêtres vous en ont évité la peine, mais à le rendre durable par la sagesse d'en bien user. C'est de votre union perpétuelle, de votre obéissance aux lois, de votre respect pour leurs ministres, que dépend votre conservation. S'il reste parmi vous le moindre reste d'aigreur ou de méfiance, hâtez-vous de le détruire comme un levain funeste d'où résulteraient tôt ou tard vos malheurs et la ruine de l'État. Je vous conjure de rentrer tous au fond de votre cœur, et de consulter la voix secrète de votre conscience. Quelqu'un parmi vous connaît-il dans l'univers un corps plus intègre, plus éclairé, plus respectable que celui de votre magistrature? Tous ses membres ne vous donnent-ils pas l'exemple de la modération, de la simplicité de mœurs, du respect pour les lois, et de la plus sincère réconciliation? Rendez donc sans réserve à de si sages chefs cette salutaire confiance que la raison doit à la vertu; songez qu'ils sont de votre choix, qu'ils le justifient, et que les honneurs dus à ceux que vous avez constitués en dignité retombent nécessairement sur vous-mêmes. Nul de vous n'est assez peu éclairé pour ignorer qu'où cesse la vigueur des lois et l'autorité de leurs défenseurs, il ne peut y avoir ni sûreté, ni liberté pour personne. De quoi s'agit-il donc entre vous, que de faire de bon cœur et avec une juste confiance ce que vous seriez toujours obligés de faire par un véritable intérêt, par devoir ou par raison? Qu'une coupable et funeste indifférence pour

le maintien de la constitution ne vous fasse jamais négliger au besoin les sages avis des plus éclairés et des plus zélés d'entre vous, mais que l'équité, la modération, la plus respectueuse fermeté, continuent de régler toutes vos démarches, et de montrer en vous, à tout l'univers, l'exemple d'un peuple fier et modeste, aussi jaloux de sa gloire que de sa liberté. Gardez-vous surtout, et ce sera mon dernier conseil, d'écouter jamais des interprétations sinistres et des discours envenimés, dont les motifs secrets sont souvent plus dangereux que les actions qui en sont l'objet. Toute une maison s'éveille et se tient en alarmes aux premiers cris d'un bon et fidèle gardien qui n'aboie jamais qu'à l'approche des voleurs, mais on hait l'importunité de ces animaux bruyants qui troublent sans cesse le repos public, et dont les avertissements continuels et déplacés ne se font pas même écouter au moment qu'ils sont nécessaires...

PRÉFACE

La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme; et j'ose dire que la seule inscription du temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des moralistes. Aussi je regarde le sujet de ce discours comme une des questions les plus intéressantes que la philosophie puisse proposer, et, malheureusement pour nous, comme une des plus épineuses que les philosophes puissent résoudre : car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes? et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif? Semblable à la statue de Glaucus, que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a pour ainsi dire changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable; et l'on n'y retrouve plus, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner, et de l'entendement en délire.

Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que

c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître.

Il est aisé de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes; lesquels, d'un commun aveu, sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce avant que diverses causes eussent introduit dans quelques-unes les variétés que nous y remarquons. En effet, il n'est pas concevable que ces premiers changements, par quelque moyen qu'ils soient arrivés, aient altéré tout à la fois et de la même manière tous les individus de l'espèce; mais les uns s'étant perfectionnés ou détériorés, et ayant acquis diverses qualités, bonnes ou mauvaises, qui n'étaient point inhérentes à leur nature, les autres restèrent plus longtemps dans leur état originel : et telle fut parmi les hommes la première source de l'inégalité qu'il est plus aisé de démontrer ainsi en général, que d'en assigner avec précision les véritables causes.

Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile à voir. J'ai commencé quelques raisonnements, j'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question, que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état. D'autres pourront aisément aller plus loin dans la même route, sans qu'il soit facile à personne d'arriver au terme ; car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent. Il faudrait même plus de philosophie qu'on ne pense à celui qui entreprendrait de déterminer exactement les précautions à prendre pour faire sur ce sujet de solides observations; et une bonne solution du problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristotes et des Plines de notre siècle : *Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel, et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société* (1) ? Loin d'entreprendre de résoudre ce problème, je crois en avoir assez médité le sujet pour

(1) Buffon, *Histoire naturelle* (Variétés dans l'espèce humaine). — L'homme sauvage est de tous les animaux le plus singulier, le moins connu, et le plus difficile à décrire, mais nous distinguons si peu ce que la nature seule nous a donné de ce que l'éducation, l'imitation, l'art et l'exemple nous ont communiqué, ou nous les confondons si bien qu'il ne serait pas étonnant que nous nous méconnussions totalement au portrait d'un sauvage, s'il nous était présenté avec les vraies couleurs et les seuls traits naturels qui doivent en faire le caractère.

Un sauvage absolument sauvage... serait un spectacle curieux pour un philosophe. Il pourrait, en observant son sauvage, évaluer au juste la force des appétits de la nature, il y verrait l'âme à découvert, il en distinguerait tous les mouvements naturels et peut-être y reconnaitrait-il plus de douceur, de tranquillité et de calme que dans la sienne; peut-être verrait-il clairement que la vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé et que le vice n'a pris naissance que dans la société.

oser répondre d'avance que les plus grands philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences, ni les plus puissants souverains pour les faire; concours auquel il n'est guère raisonnable de s'attendre, surtout avec la persévérance, ou plutôt la succession de lumières et de bonnes volontés nécessaires de part et d'autre pour arriver au succès.

Ces recherches si difficiles à faire, et auxquelles on a si peu songé jusqu'ici, sont pourtant les seuls moyens qui nous restent de lever une multitude de difficultés qui nous dérobent la connaissance des fondements réels de la société humaine. C'est cette ignorance de la nature de l'homme qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel : « car l'idée du droit, dit M. Burlamaqui, et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la nature de l'homme. C'est donc de cette nature même de l'homme, continue-t-il, de sa constitution et de son état, qu'il faut déduire les principes de cette science. »

Ce n'est point sans surprise et sans scandale qu'on remarque le peu d'accord qui règne sur cette importante matière entre les divers auteurs qui en ont traité. Parmi les plus graves écrivains, à peine en trouve-t-on deux qui soient du même avis sur ce point. Sans parler des anciens philosophes, qui semblent avoir pris à tâche de se contredire entre eux sur les principes les plus fondamentaux, les jurisconsultes romains assujettissent indifféremment l'homme et tous les autres animaux à la même loi naturelle, parce qu'ils considèrent plutôt sous ce nom la loi que la nature s'impose à elle-même, que celle qu'elle prescrit, ou plutôt à cause de l'acception particulière selon laquelle ces jurisconsultes entendent ce mot de *loi*, qu'ils semblent n'avoir pris en cette occasion que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés pour leur commune conservation. Les modernes, ne reconnaissant, sous le nom de loi, qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est-à-dire à l'homme, la compétence de la loi naturelle; mais, définissant cette loi chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si métaphysiques, qu'il y a, même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de pouvoir les trouver d'eux-mêmes. De sorte que toutes les définitions de ces savants hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles, s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la loi de la nature, et, par conséquent, d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond métaphysicien : ce qui signifie précisément que les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société les lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine, et pour fort peu de gens, dans le sein de la société même.

Connaissant si peu la nature, et s'accordant si mal sur le sens du mot *loi*, il serait bien difficile de convenir d'une bonne définition de la loi naturelle. Aussi toutes celles qu'on trouve dans les livres, outre le défaut de n'être point uniformes, ont-elles encore celui d'être tirées de plusieurs connaissances que les hommes n'ont point naturellement, et des avantages dont ils ne peuvent concevoir l'idée qu'après être sortis de l'état de nature. On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes convinssent entre eux; et puis on donne le nom de loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle. Voilà assurément une manière très commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances arbitraires.

Mais tant que nous ne connaîtrons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrons déterminer la loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution. Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette loi, c'est que non seulement, pour qu'elle soit loi, il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance, mais qu'il faut encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature.

Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables. C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel : règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand, par ses développements successifs, elle est venue à bout d'étouffer la nature.

De cette manière, on n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais de mal à un autre homme, ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où, sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même. Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle : car il est clair que, dépourvus de lumière, de liberté, ils ne peuvent reconnaître cette loi; mais, tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer

au droit naturel, et que l'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble en effet que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable qu'un être sensible, qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre.

Cette même étude de l'homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs, est encore le seul bon moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine de l'inégalité morale, sur les vrais fondements du corps politique, sur les droits réciproques de ses membres, et sur mille autres questions semblables, aussi importantes que mal éclaircies.

En considérant la société humaine d'un regard tranquille et désintéressé, elle ne semble montrer d'abord que la violence des hommes puissants et l'oppression des faibles : l'esprit se révolte contre la dureté des uns, on est porté à déplorer l'aveuglement des autres; et comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse, et que l'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent, au premier coup d'œil, fondés sur des monceaux de sable mouvant : ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'édifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondements. Or, sans l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles et de leurs développements successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions et de séparer, dans l'actuelle constitution des choses, ce qu'a fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire. Les recherches politiques et morales auxquelles donne lieu l'importante question que j'examine sont donc utiles de toutes manières, et l'histoire hypothétique des gouvernements est pour l'homme une leçon instructive à tous les égards. En considérant ce que nous serions devenus, abandonné à nous-mêmes, nous devons apprendre à bénir celui dont la main bienfaisante, corrigeant nos institutions et leur donnant une assiette inébranlable, a prévenu les désordres qui devaient en résulter, et fait naître notre bonheur des moyens qui semblaient devoir combler notre misère.

DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES (1)

C'est de l'homme que j'ai à parler; et la question que j'examine m'apprend que je vais parler à des hommes ; car on n'en propose

(1) Voici dans quels termes était conçue la question proposée par l'Académie de

point de semblables, quand on craint d'honorer la vérité. Je défendrai donc avec confiance la cause de l'humanité devant les sages qui m'y invitent, et je ne serai pas mécontent de moi-même si je me rends digne de mon sujet et de mes juges.

Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalités : l'une, que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme ; l'autre, qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dens les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir.

On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot. On peut encore moins chercher s'il n'y aurait point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités ; car ce serait demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et si la force du corps ou de l'esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus en proportion de la puissance ou de la richesse: question bonne peut-être à agiter entre des esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des hommes raisonnables et libres qui cherchent la vérité.

De quoi s'agit-il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses le moment où le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi ; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée au prix d'une félicité réelle.

Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme, dans cet état, la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir. D'autres, donnant d'abord au plus fort l'autorité du plus faible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désir et d'orgueil, ont trans-

Dijon : *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?* Le Discours de Rousseau n'obtint pas le prix : il fut décerné à celui de M. l'abbé Talbert (publié en 1754, in-8° de 35 pages).

porté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société: ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil. Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'état de nature eût existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des livres sacrés, que le premier homme, ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même dans cet état, et qu'en ajoutant aux écrits de Moise la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire: paradoxe fort embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à prouver.

Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. La religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent; mais il ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain s'il fût resté abandonné à lui-même. Voilà ce qu'on me demande, et ce que je me propose d'examiner dans ce Discours. Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations; ou plutôt, oubliant les temps ou les lieux pour ne songer qu'aux hommes à qui je parle, je me supposerai dans le lycée d'Athènes, répétant les leçons de mes maîtres, ayant les Platon et les Xénocrate pour juges, et le genre humain pour auditeur.

O homme! de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute: voici ton histoire, telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables, qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai; il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir. Les temps dont je vais parler sont bien éloignés: combien tu as changé de ce que tu étais! C'est, pour ainsi dire, la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire. Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel pourrait s'arrêter: tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espèce se fût arrêtée. Mécontent de ton état présent par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder; et ce sentiment doit

faire l'éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre avec toi...

De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage, et, de la propriété une fois reconnue, les premières règles de justice: car, pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ; de plus, les hommes commençant à porter leurs vues dans l'avenir, et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui. Cette origine est d'autant plus naturelle qu'il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main-d'œuvre ; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui, donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fonds, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année ; ce qui, faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété. Lorsque les anciens, dit Grotius, ont donné à Cérès l'épithète de législatrice, et à une fête célébrée en son honneur le nom de Thesmophorie, ils ont fait entendre par là que le partage des terres a produit une nouvelle sorte de droit, c'est-à-dire le droit de propriété, différent de celui qui résulte de la loi naturelle.

Les choses en cet état eussent pu demeurer égales si les talents eussent été égaux, et que, par exemple, l'emploi du fer et la consommation des denrées eussent toujours fait une balance exacte: mais la proportion que rien ne maintenait fut bientôt rompue ; le plus fort faisait plus d'ouvrage ; le plus adroit tirait meilleur parti du sien ; le plus ingénieux trouvait des moyens d'abréger le travail ; le laboureur avait plus besoin de fer, ou le forgeron avait plus besoin de blé ; et en travaillant également, l'un gagnait beaucoup, tandis que l'autre avait peine à vivre. C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison, et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particuliers.

Les choses étant parvenues à ce point, il est facile d'imaginer le reste. Je ne m'arrêterai pas à décrire l'invention successive des autres arts, le progrès des langues, l'épreuve et l'emploi des talents, l'inégalité des fortunes, l'usage ou l'abus des richesses, ni tous les détails qui suivent ceux-ci, et que chacun peut aisément suppléer. Je me bornerai seulement à jeter un coup d'œil sur le genre humain placé dans ce nouvel ordre de choses.

Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour-propre intéressé, la raison rendue active, et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection dont il est susceptible.

Voilà toutes les qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établis, non seulement sur la quantité des biens et le pouvoir de servir et de nuire, mais sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talents; et ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut, bientôt les avoir ou les affecter. Il fallut, pour son avantage, se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes; et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà, par une multitude de nouveaux besoins, assujetti pour ainsi dire à toute la nature, et surtout à ses semblables, dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître: riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux. Il faut donc qu'il cherche sans cesse à les intéresser à son sort, et à leur faire trouver, en effet, ou en apparence, leur profit à travailler pour le sien: ce qui le rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et dur avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin quand il ne peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement. Enfin l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète, d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance; en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre oppositions d'intérêts, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui: tous ces maux sont le premier effet de la propriété, et le cortège inséparable de l'inégalité naissante.

Avant qu'on eût inventé les signes représentatifs des richesses, elles ne pouvaient guère consister qu'en terres et en bestiaux, les seuls biens réels que les hommes pussent posséder. Or, quand les héritages se furent accrus en nombre et en étendue au point de couvrir le sol entier et de se toucher tous, les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres, et les surnuméraires que la faiblesse ou l'indolence avaient empêchés d'en acquérir à leur tour, devenus pauvres sans avoir rien perdu, parce que, tout changeant autour d'eux, eux seuls n'avaient point changé, furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches; et de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude, ou la violence et les rapines. Les riches, de leur côté, connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres; et, se servant de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subju-

guer et asservir leurs voisins : semblables à ces loups affamés qui, ayant une fois goûté de la chair humaine, rebutent toute autre nourriture, et ne veulent plus que dévorer des hommes.

C'est ainsi que, les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leurs forces ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalant, selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre ; c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous, étouffant la pitié naturelle et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avares, ambitieux et méchants. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres (17). La société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain, avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites, et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine.

Attonitus novitate mali, divesque, miserque.
Effugere optat opes, et quæ modo voverat odit (1).

Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable et sur les calamités dont ils étaient accablés. Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle, dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun, et celui des biens particulier. D'ailleurs, quelque couleur qu'ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies que sur un droit précaire et abusif, et que, n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre. Ceux mêmes que la seule industrie avait enrichis ne pouvaient guère fonder leurs propriétés sur de meilleurs titres. Ils avaient beau dire : C'est moi qui ai bâti ce mur ; j'ai gagné ce terrain par mon travail. Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre ; et en vertu de quoi prétendez-vous être payés à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé ? Ignorez-vous qu'une multitude de vos frères périt ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès ou unanime du genre humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au delà de la vôtre ? Destitué de raisons valables pour se justifier et de forces suffisantes pour se défendre ; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits ; seul contre tous, et ne pouvant, à cause des jalousies mutuelles, s'unir avec ses égaux contre

(1) OVIDE, *Metam.*, lib. XI, v. 127 ; cité par Montaigne, liv. II, chap. XII.

des ennemis unis par l'espoir commun du pillage, le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire.

Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient: instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personnes, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune, en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle. »

Il en fallut beaucoup moins que l'équivalent de ce discours pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire, qui d'ailleurs avaient trop d'affaires à démêler entre eux pour pouvoir se passer d'arbitres, et trop d'avarice et d'ambition pour pouvoir longtemps se passer de maîtres. Tous coururent au-devant de leurs fers, croyant assurer leur liberté : car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers: les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter; et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du corps.

Telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent une loi irrévocable, et, pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère. On voit aisément comment l'établissement d'une seule société rendit indispensable celui de toutes les autres, et comment, pour faire tête à des forces unies, il fallut s'unir à son tour. Les sociétés, se multipliant ou s'étendant rapidement, couvrirent bientôt toute la surface de la terre;

et il ne fut plus bientôt possible de trouver un seul coin dans l'univers où l'on pût s'affranchir du joug, et soustraire sa tête au glaive souvent mal conduit que chaque homme vit perpétuellement suspendu sur la sienne, le droit civil étant ainsi devenu la règle commune des citoyens, la loi de nature n'eut plus lieu qu'entre les diverses sociétés, où, sous le nom de droit des gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites pour rendre le commerce possible et suppléer à la commisération naturelle, qui, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples, et qui, à l'exemple de l'Être souverain qui les a créés, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance.

Les corps politiques, restant ainsi entre eux dans l'état de nature, se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir; et cet état devint encore plus funeste entre ces grands corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus dont ils étaient composés. De là sortirent les guerres nationales, les batailles, les meurtres, les représailles, qui font frémir la nature et choquent la raison, et tous ces préjugés horribles qui placent au rang des vertus l'honneur de répandre le sang humain. Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables : on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi; et il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat, et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville, qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature, durant des siècles entiers, sur toute la surface de la terre. Tels sont les premiers effets qu'on entrevoit de la division du genre humain en différentes sociétés. Revenons à leur institution.

Je sais que plusieurs ont donné d'autres origines aux sociétés politiques, comme les conquêtes du plus puissant, ou l'union des faibles; et le choix entre ces causes est indifférent à ce que je veux établir : cependant celle que je viens d'exposer me paraît la plus naturelle par les raisons suivantes : 1° Que, dans le premier cas, le droit de conquête n'étant point un droit, n'en a pu fonder aucun autre, le conquérant et les peuples conquis restant toujours entre eux dans l'état de guerre, à moins que la nation, remise en pleine liberté, ne choisisse volontairement son vainqueur pour son chef : jusque-là, quelques capitulations qu'on ait faites, comme elles n'ont été fondées que sur la violence, et que par conséquent elles sont nulles par le fait même, il ne peut y avoir, dans cette hypothèse, ni véritable société, ni corps politique, ni d'autre loi que celle du plus fort; 2° Que ces mots de *fort* et de *faible* sont équivoques dans le second cas; que, dans l'intervalle qui se trouve entre l'établissement du droit de propriété ou de premier occupant et celui des gouvernements politiques,

le sens de ces termes est mieux rendu par ceux de ***pauvre*** et de ***riche***, parce qu'en effet un homme n'avait point, avant les lois, d'autre moyen d'assujettir ses égaux qu'en attaquant leur bien, ou leur faisant quelque part du sien; 3° Que les pauvres n'ayant rien à perdre que leur liberté, c'eût été une grande folie à eux de s'ôter volontairement le seul bien qui leur restait, pour ne rien gagner en échange; qu'au contraire, les riches étant, pour ainsi dire, sensibles dans toutes les parties de leurs biens, il était beaucoup plus aisé de leur faire du mal; qu'ils avaient, par conséquent, plus de précautions à prendre pour s'en garantir; et qu'enfin, il est raisonnable de croire qu'une chose a été inventée par ceux à qui elle est utile plutôt que par ceux à qui elle fait du tort.

Le gouvernement naissant n'eut point une forme constante et régulière. Le défaut de philosophie et d'expérience ne laissait apercevoir que les inconvénient présents, et l'on ne songeait à remédier aux autres qu'à mesure qu'ils se présentaient. Malgré tous les travaux des plus sages législateurs, l'état politique demeura toujours imparfait, parce qu'il était presque l'ouvrage du hasard, et que, mal commencé, le temps, en découvrant les défauts et suggérant les remèdes, ne put jamais réparer les vices de constitution : on raccommodait sans cesse, au lieu qu'il eût fallu commencer par nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux, comme fit Lycurgue à Sparte, pour élever ensuite un bon édifice. La société ne consista d'abord qu'en quelques conventions générales que tous les particuliers s'engageaient à observer, et dont la communauté se rendait garante envers chacun d'eux. Il fallut que l'expérience montrât combien une pareille constitution était faible, et combien il était facile aux infracteurs d'éviter la conviction ou le châtiment des fautes dont le public seul devait être le témoin et le juge : il fallut que la loi fût éludée de mille manières : il fallut que les inconvénients et les désordres se multipliassent continuellement, pour qu'on songeât enfin à confier à des particuliers le dangereux dépôt de l'autorité publique, et qu'on commît à des magistrats le soin de faire observer les délibérations du peuple; car de dire que les chefs furent choisis avant que la confédération fût faite, et que les ministres des lois existèrent avant les lois mêmes, c'est une supposition qu'il n'est pas permis de combattre sérieusement.

Il ne serait pas plus raisonnable de croire que les peuples se sont d'abord jetés entre les bras d'un maître absolu, sans conditions et sans retour, et que le premier moyen de pourvoir à la sûreté commune qu'aient imaginé des hommes fiers et indomptés a été de se précipiter dans l'esclavage. En effet, pourquoi se sont-ils donné des supérieurs, si ce n'est pour les défendre contre l'oppression, et protéger leurs biens, leurs libertés et leurs vies, qui sont, pour ainsi dire, les éléments constitutifs de leur être? Or, dans les relations

d'homme à homme, le pis qui puisse arriver à l'un étant de se voir à la discrétion de l'autre, n'eût-il pas été contre le bon sens de commencer par se dépouiller entre les mains d'un chef des seules choses pour la conservation desquelles ils avaient besoin de son secours? Quel équivalent eût-il pu leur offrir pour la concession d'un si beau droit? et, s'il eût osé l'exiger sous prétexte de les défendre, n'eût-il pas aussitôt reçu la réponse de l'apologue : Que nous fera de plus l'ennemi? Il est donc incontestable, et c'est la maxime fondamentale de tout le droit politique, que les peuples se sont donné des chefs pour défendre leur liberté, et non pour les asservir. *Si nous avons un prince*, disait Pline à Trajan, *c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un maître*.

Les politiques font sur l'amour de la liberté les mêmes sophismes que les philosophes ont faits sur l'état de la nature : par les choses qu'ils voient, ils jugent des choses très différentes qu'ils n'ont pas vues, et ils attribuent aux hommes un penchant naturel à la servitude, par la patience avec laquelle ceux qu'ils ont sous les yeux supportent la leur; sans songer qu'il en est de la liberté comme de l'innocence et de la vertu, dont on ne sent le prix qu'autant qu'on en jouit soi-même, et dont le goût se perd sitôt qu'on les a perdues. « Je connais les délices de ton pays, disait Brasidas à un satrape qui comparait la vie de Sparte à celle de Persépolis; mais tu ne peux connaître les plaisirs du mien. »

Comme un coursier indompté hérisse ses crins, frappe la terre du pied et se débat impétueusement à la seule approche du mors, tandis qu'un cheval dressé souffre patiemment la verge et l'éperon, l'homme barbare ne plie point sa tête au joug que l'homme civilisé porte sans murmure, et il préfère la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille. Ce n'est donc pas par l'avilissement des peuples asservis qu'il faut juger des dispositions naturelles de l'homme pour ou contre la servitude, mais par les prodiges qu'ont faits tous les peuples libres pour se garantir de l'oppression. Je sais que les premiers ne font que vanter sans cesse la paix et le repos dont ils jouissent dans leurs fers, et que *miserrimam servitutem pacem appellant;* mais quand je vois les autres sacrifier les plaisirs, le repos, la richesse, la puissance, et la vie même, à la conservation de ce seul bien si dédaigné de ceux qui l'ont perdu; quand je vois des animaux, nés libres et abhorrant la captivité, se briser la tête contre les barreaux de leur prison; quand je vois des multitudes de sauvages tout nus mépriser les voluptés européennes, et braver la faim, le feu, le fer et la mort, pour ne conserver que leur indépendance, je sens que ce n'est pas à des esclaves qu'il appartient de raisonner de liberté.

Quant à l'autorité paternelle, dont plusieurs ont fait dériver le gouvernement absolu et toute la société, sans recourir aux preuves contraires de Locke et de Sidney, il suffit de remarquer que rien au

monde n'est plus éloigné de l'esprit féroce du despotisme que la douceur de cette autorité, qui regarde plus à l'avantage de celui qui obéit qu'à l'utilité de celui qui commande; que, par la loi de nature le père n'est le maître de l'enfant qu'aussi longtemps que son secours lui est nécessaire; qu'au delà de ce terme ils deviennent égaux, et qu'alors le fils, parfaitement indépendant du père, ne lui doit que du respect et non de l'obéissance; car la reconnaissance est bien un devoir qu'il faut rendre, mais non pas un droit qu'on puisse exiger. Au lieu de dire que la société civile dérive du pouvoir paternel, il fallait dire au contraire que c'est d'elle que ce pouvoir tire sa principale force. Un individu ne fut reconnu pour le père de plusieurs que quand ils restèrent assemblés autour de lui. Les biens du père, dont il est véritablement le maître, sont les liens qui retiennent ses enfants dans sa dépendance, et il peut ne leur donner part à sa succession qu'à proportion qu'ils auront bien mérité de lui par une continuelle déférence à ses volontés. Or, loin que les sujets aient quelque faveur semblable à attendre de leur despote. comme ils lui appartiennent en propre, eux et tout ce qu'ils possèdent, ou du moins qu'il le prétend ainsi, ils sont réduits à recevoir comme une faveur ce qu'il leur laisse de leur propre bien : il fait justice quand il les dépouille; il fait grâce quand il les laisse vivre.

En continuant d'examiner ainsi les faits par le droit, on ne trouverait pas plus de solidité que dans l'établissement volontaire de la tyrannie, et il serait difficile de montrer la validité d'un contrat qui n'obligerait qu'une des parties, où l'on mettrait tout d'un côté et rien de l'autre, et qui ne tournerait qu'au préjudice de celui qui s'engage. Ce système odieux est bien éloigné d'être, même aujourd'hui, celui des sages et bons monarques, et surtout des rois de France, comme on peut le voir en divers endroits de leurs édits, et en particulier dans le passage suivant d'un écrit célèbre, publié en 1667, au nom et par les ordres de Louis XIV : « Qu'on ne dise donc point que le souverain ne soit pas sujet aux lois de son État, puisque la proposition contraire est une vérité du droit des gens que la flatterie a quelquefois attaquée, mais que les bons princes ont toujours défendue comme une divinité tutélaire de leurs États. Combien est-il plus légitime de dire, avec le sage Platon, que la parfaite félicité d'un royaume est qu'un prince obéisse à la loi, et que la loi soit droite et toujours dirigée au bien public! » Je ne m'arrêterai point à chercher si la liberté étant la plus noble des facultés de l'homme, ce n'est pas dégrader sa nature, se mettre au niveau des bêtes esclaves de l'instinct, offenser même l'auteur de son être, que de renoncer sans réserve au plus précieux de tous ses dons, que de se soumettre à commettre tous les crimes qu'il nous défend, pour complaire à un maître féroce ou insensé, et si cet ouvrier sublime doit être plus irrité de voir détruire que déshonorer son plus bel ouvrage. Je négli-

gerai, si l'on veut, l'autorité de Barbeyrac, qui déclare nettement, d'après Locke, que nul ne peut vendre sa liberté jusqu'à se soumettre à une puissance arbitraire qui le traite à sa fantaisie : *Car*, ajoute-t-il, *ce serait vendre sa propre vie dont on n'est pas le maître.* Je demanderai seulement de quel droit ceux qui n'ont pas craint de s'avilir eux-mêmes jusqu'à ce point, ont pu soumettre leur postérité à la même ignominie, et renoncer pour elle à des biens qu'elle ne tient point de leur libéralité et sans lesquels la vie même est onéreuse à tous ceux qui en sont dignes.

Puffendorff dit que, tout de même qu'on transfère son bien à autrui par des conventions et des contrats, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un. C'est là, ce me semble, un fort mauvais raisonnement : car, premièrement, le bien que j'aliène me devient une chose tout à fait étrangère, et dont l'abus m'est indifférent; mais il m'importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je ne puis, sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera de faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime. De plus, le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir, et dont il est au moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller : en s'ôtant l'une on dégrade son être; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi : et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût. Mais quand on pourrait aliéner sa liberté comme ses biens, la différence serait très grande pour les enfants, qui ne jouissent des biens du père que par la transmission de son droit; au lieu que la liberté étant un don qu'ils tiennent de la nature en qualité d'hommes, leurs parents n'ont aucun droit de les en dépouiller : de sorte que, comme pour établir l'esclavage, il a fallu faire violence à la nature, il a fallu la changer pour perpétuer ce droit : et les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant qui naîtrait d'une esclave naîtrait esclave ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naîtrait pas homme.

Il me paraît donc certain que non seulement les gouvernements n'ont point commencé par le pouvoir arbitraire, qui n'en est que la corruption, le terme extrême, et qui les ramène enfin à la seule loi du plus fort, dont ils furent d'abord le remède; mais encore que, quand même ils auraient ainsi commencé, ce pouvoir, étant par sa nature illégitime, n'a pu servir de fondement aux droits de la société, ni par conséquent à l'inégalité d'institution.

Sans entrer aujourd'hui dans les recherches qui sont encore à faire sur la nature du pacte fondamental de tout gouvernement, je me borne, en suivant l'opinion commune, à considérer ici l'établisse-

ment du corps politique comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit ; contrat par lequel les deux parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées, et qui forment les liens de leur union. Le peuple, ayant, au sujet des relations sociales, réuni toutes ses volontés en une seule, tous les articles sur lesquels cette volonté s'explique deviennent autant de lois fondamentales qui obligent tous les membres de l'État sans exception, et l'une desquelles règle le choix et le pouvoir des magistrats chargés de veiller à l'exécution des autres. Ce pouvoir s'étend à tout ce qui peut maintenir la constitution, sans aller jusqu'à la changer. On y joint des honneurs qui rendent respectables les lois et leurs ministres, et, pour ceux-ci personnellement, des prérogatives qui les dédommagent des pénibles travaux que coûte une bonne administration. Le magistrat, de son côté, s'oblige à n'user du pouvoir qui lui est confié que selon l'intention des commettants, à maintenir chacun dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient, et à préférer en toute occasion l'utilité publique à son propre intérêt.

Avant que l'expérience eût montré ou que la connaissance du cœur humain eût fait prévoir les abus inévitables d'une telle constitution, elle dut paraître d'autant meilleure, que ceux qui y étaient chargés de veiller à sa conservation y étaient eux-mêmes les plus intéressés : car la magistrature et ses droits n'étant établis que sur les lois fondamentales, aussitôt qu'elles seraient détruites, les magistrats cesseraient d'être légitimes, le peuple ne serait plus tenu de leur obéir; et comme ce n'aurait pas été le magistrat, mais la loi, qui aurait constitué l'essence de l'État, chacun rentrerait de droit dans sa liberté naturelle.

Pour peu qu'on y réfléchît attentivement, ceci se confirmerait par de nouvelles raisons, et par la nature du contrat on verrait qu'il ne saurait être irrévocable : car s'il n'y avait point de pouvoir supérieur qui pût être garant de la fidélité des contractants, ni les forcer à remplir leurs engagements réciproques, les parties demeureraient seules juges dans leur propre cause, et chacune d'elles aurait toujours le droit de renoncer au contrat sitôt qu'elle trouverait que l'autre en enfreint les conditions, ou qu'elles cesseraient de lui convenir. C'est sur ce principe qu'il semble que le droit d'abdiquer peut être fondé. Or, à ne considérer, comme nous faisons, que l'institution humaine, si le magistrat, qui a tout le pouvoir en main et qui s'approprie tous les avantages du contrat, avait pourtant le droit de renoncer à l'autorité, à plus forte raison le peuple, qui paye toutes les fautes des chefs, devrait avoir le droit de renoncer à la dépendance. Mais les dissensions affreuses, les désordres infinis qu'entraînerait nécessairement ce dangereux pouvoir, montrent, plus que toute autre chose, combien les gouvernements humains avaient besoin d'une base plus solide que la seule raison, et combien il était nécessaire au repos

public que la volonté divine intervînt pour donner à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable, qui ôtât aux sujets le funeste droit d'en disposer. Quand la religion n'aurait fait que ce bien aux hommes, c'en serait assez pour qu'ils dussent tous la chériret l'adopter, même avec ses abus, puisqu'elle épargne encore plus de sang que le fanatisme n'en fait couler. Mais suivons le fil de notre hypothèse.

Les diverses formes des gouvernements tirent leur origine des différences plus ou moins grandes qui se trouvèrent entre les particuliers au moment de l'institution. Un homme était-il éminent en pouvoir, en vertu, en richesse ou en crédit, il fut seul élu magistrat, et l'État devint monarchique. Si plusieurs, à peu près égaux entre eux, l'emportaient sur tous les autres, ils furent élus conjointement, et l'on eut une aristocratie. Ceux dont la fortune et les talents étaient moins disproportionnés, et qui s'étaient le moins éloignés de l'état de nature, gardèrent en commun l'administration suprême, et formèrent une démocratie. Le temps vérifia laquelle de ces formes était la plus avantageuse aux hommes. Les uns restèrent uniquement soumis aux lois, les autres obéirent bientôt à des maîtres. Les citoyens voulurent garder leur liberté; les sujets ne songèrent qu'à l'ôter à leurs voisins, ne pouvant souffrir que d'autres jouissent d'un bien dont ils ne jouissaient plus eux-mêmes. En un mot, d'un côté furent les richesses et les conquêtes, et de l'autre le bonheur et la vertu.

Dans ces divers gouvernements, toutes les magistratures furent d'abord électives; et quand la richesse ne l'emportait pas, la préférence était accordée au mérite, qui donne un ascendant naturel, et à l'âge, qui donne l'expérience dans les affaires et le sang-froid dans les délibérations. Les anciens des Hébreux, les gérontes de Sparte, le sénat de Rome, et l'étymologie même de notre mot *seigneur*, montrent combien autrefois la vieillesse était respectée. Plus les élections tombaient sur des hommes avancés en âge, plus elles devenaient fréquentes, et plus leurs embarras se faisaient sentir : les brigues s'introduisirent, les factions se formèrent, les partis s'aigrirent, les guerres civiles s'allumèrent; enfin le sang des citoyens fut sacrifié au prétendu bonheur de l'État, et l'on fut à la veille de retomber dans l'anarchie des temps antérieurs. L'ambition des principaux profita de ces circonstances pour perpétuer leurs charges dans leurs familles; le peuple, déjà accoutumé à la dépendance, au repos et aux commodités de la vie, et déjà hors d'état de briser ses fers, consentit à laisser augmenter sa servitude pour affermir sa tranquillité, et c'est ainsi que les chefs, devenus héréditaires, s'accoutumèrent à regarder leur magistrature comme un bien de famille, à se regarder eux-mêmes comme les propriétaires de l'État, dont ils n'étaient d'abord que les officiers; à appeler leurs concitoyens leurs esclaves, à les compter, comme du bétail, au nombre des choses qui leur appartenaient, et à s'appeler eux-mêmes égaux aux dieux, et rois des rois.

Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier terme, l'institution de la magistrature le second, que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire; en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première époque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de maître et d'esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime.

Pour comprendre la nécessité de ce progrès, il faut moins considérer les motifs de l'établissement du corps politique que la forme qu'il prend dans son exécution et les inconvénients qu'il entraîne après lui; car les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable; et comme, excepté la seule Sparte, où la loi veillait principalement à l'éducation des enfants, et où Lycurgue établit des mœurs qui le dispensaient presque d'y ajouter des lois, les lois, en général moins fortes que les passions, contiennent les hommes sans les changer, il serait aisé de prouver que tout gouvernement qui, sans se corrompre ni s'altérer, marcherait toujours exactement selon la fin de son institution, aurait été institué sans nécessité, et qu'un pays où personne n'éluderait les lois et n'abuserait de la magistrature, n'aurait besoin ni de magistrats ni de lois.

Les distinctions politiques amènent nécessairement les distinctions civiles. L'inégalité, croissant entre le peuple et ses chefs, se fait bientôt sentir parmi les particuliers, et s'y modifie en mille manières, selon les passions, les talents et les occurrences. Le magistrat ne saurait usurper un pouvoir légitime sans se faire des créatures auxquelles il est forcé d'en céder quelque partie. D'ailleurs, les citoyens ne se laissent opprimer qu'autant qu'entraînés par une aveugle ambition, et regardant plus au-dessous qu'au-dessus d'eux, la domination leur devient plus chère que l'indépendance, et qu'ils consentent à porter des fers pour en pouvoir donner à leur tour. Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander; et le politique le plus adroit ne viendrait pas à bout d'assujettir des hommes qui ne voudraient qu'être libres. Mais l'inégalité s'étend sans peine parmi des âmes ambitieuses et lâches, toujours prêtes à courir les risques de la fortune et à dominer ou servir presque indifféremment, selon qu'elle leur devient favorable ou contraire. C'est ainsi qu'il dut venir un temps où les yeux du peuple furent fascinés à tel point que ses conducteurs n'avaient qu'à dire au plus petit des hommes : Sois grand, toi et toute ta race; aussitôt il paraissait grand à tout le monde ainsi qu'à ses propres yeux, et ses descendants s'élevaient encore à mesure qu'ils s'éloignaient de lui; plus la cause était reculée et incer-

taine, plus l'effet augmentait; plus on pouvait compter de fainéants dans une famille, et plus elle devenait illustre.

Si c'était ici le lieu d'entrer dans des détails, j'expliquerais facilement comment, sans même que le gouvernement s'en mêle, l'inégalité de crédit et d'autorité devient inévitable entre les particuliers, sitôt que, réunis en une même société, ils sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte des différences qu'ils trouvent dans l'usage continuel qu'ils ont à faire les uns des autres. Ces différences sont de plusieurs espèces. Mais, en général, la richesse, la noblesse ou le rang, la puissance et le mérite personnel, étant les distinctions principales par lesquelles on se mesure dans la société, je prouverais que l'accord ou le conflit de ces forces diverses est l'indication la plus sûre d'un État bien ou mal constitué : je ferais voir qu'entre ces quatre sortes d'inégalité, les qualités personnelles étant l'origine de toutes les autres, la richesse est la dernière à laquelle elles se réduisent à la fin, parce que, étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste; observation qui peut faire juger assez exactement de la mesure dont chaque peuple s'est éloigné de son institution primitive, et du chemin qu'il a fait vers le terme extrême de la corruption. Je remarquerais combien ce désir universel de réputation, d'honneurs et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces; combien il excite et multiplie les passions, et combien, rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis, il cause tous les jours de revers, de succès et de catastrophes de toute espèce, en faisant courir la même lice à tant de prétendants. Je montrerais que c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos sciences et nos erreurs, nos conquérants et nos philosophes, c'est-à-dire, une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes. Je prouverais enfin que si l'on voit une poignée de puissants et de riches au faîte des grandeurs et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l'obscurité et dans la misère, c'est que les premiers n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et que, sans changer d'état, ils cesseraient d'être heureux si le peuple cessait d'être misérable.

Mais ces détails seraient seuls la matière d'un ouvrage considérable, dans lequel on pèserait les avantages ou les inconvénients de tout gouvernement relativement aux droits de l'état de nature, et où l'on dévoilerait toutes les faces différentes sous lesquelles l'inégalité s'est montrée jusqu'à ce jour, et pourra se montrer dans les siècles futurs, selon la nature de ces gouvernements et les révolutions que le temps y amènera nécessairement. On verrait la multitude oppri-

mée au dedans par une suite des précautions mêmes qu'elle avait prises contre ce qui la menaçait au dehors; on verrait l'oppression s'accroître continuellement, sans que les opprimés pussent jamais savoir quel terme elle aurait, ni quels moyens légitimes il leur resterait pour l'arrêter; on verrait les droits des citoyens et les libertés nationales s'éteindre peu à peu, et les réclamations des faibles traitées de murmures séditieux; on verrait la politique restreindre à une portion mercenaire du peuple l'honneur de défendre la cause commune; on verrait de là sortir la nécessité des impôts, le cultivateur quitter son champ, même durant la paix, et laisser la charrue pour ceindre l'épée; on verrait naître les règles funestes et bizarres du point d'honneur; on verrait les défenseurs de la patrie en devenir tôt ou tard les ennemis, tenir sans cesse le poignard levé sur leurs concitoyens; et il viendrait un temps où on les entendrait dire à l'oppresseur de leur pays :

Pectore si fratris gladium juguloque parentis
Condere me jubeas gravidæque in viscera partu
Conjugis, invita peragam tamen omnia dextra.

De l'extrême inégalité des conditions et des fortunes, de la diversité des passions et des talents, des arts inutiles, des arts pernicieux, des sciences frivoles, sortiraient des foules de préjugés, également contraires à la raison, au bonheur et à la vertu : on verrait fomenter par les chefs tout ce qui peut affaiblir des hommes rassemblés en les unissant, tout ce qui peut donner à la société un air de concorde apparente, et y semer un germe de division réelle, tout ce qui peut inspirer aux différents ordres une défiance et une haine mutuelle par l'opposition de leurs droits et de leurs intérêts, et fortifier par conséquent le pouvoir qui les contient tous.

C'est du sein de ce désordre et de ces révolutions que le despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse, et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'État, parviendrait enfin à fouler aux pieds les lois et le peuple, et à s'établir sur les ruines de la république. Les temps qui précéderaient ce dernier changement seraient des temps de troubles et de calamités; mais à la fin tout serait englouti par le monstre, et les peuples n'auraient plus de chefs ni de lois, mais seulement des tyrans. Dès cet instant aussi, il cesserait d'être question de mœurs et de vertu : car partout où règne le despotisme, *cui ex honesto nulla est spes*, il ne souffre aucun maître, sitôt qu'il parle, il n'y a ni probité ni devoir à consulter, et la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux esclaves.

C'est ici le dernier mot de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis : c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux, parce qu'ils ne sont

rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef: c'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et, par conséquent, à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption. Il y a si peu de différence d'ailleurs entre ces deux états, et le contrat de gouvernement est tellement dissous par le despotisme, que le despote n'est le maître qu'aussi longtemps qu'il est le plus fort, et que sitôt qu'on peut l'expulser, il n'a point à réclamer contre la violence. L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vies et des biens de ses sujets. La seule force le maintenait, la seule force le renverse; toutes choses se passent ainsi selon l'ordre naturel; et, quel que puisse être l'événement de ces courtes et fréquentes révolutions, nul ne peut se plaindre de l'injustice d'autrui, mais seulement de sa propre imprudence ou de son malheur.

En découvrant et suivant ainsi les routes oubliées et perdues, qui de l'état naturel ont dû mener l'homme à l'état civil, en rétablissant, avec les positions intermédiaires que je viens de marquer, celles que le temps qui me presse m'a fait supprimer, ou que l'imagination ne m'a point suggérées, tout lecteur attentif ne pourra qu'être frappé de l'espace immense qui sépare ces deux états. C'est dans cette lente succession des choses qu'il verra la solution d'une infinité de problèmes de morale et de politique que des philosophes ne peuvent résoudre. Il sentira que, le genre humain d'un âge n'étant pas le genre humain d'un autre âge, la raison pourquoi Diogène ne trouvait point d'homme, c'est qu'il cherchait parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'était plus. Caton, dira-t-il, périt avec Rome et la liberté, parce qu'il fut déplacé dans son siècle; et le plus grand des hommes ne fit qu'étonner le monde qu'il eût gouverné cinq cents ans plus tôt. En un mot, il expliquera comment l'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature; pourquoi nos besoins et nos plaisirs changent d'objets à la longue; pourquoi, l'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations, et n'ont aucun vrai fondement dans la nature. Ce que la réflexion nous apprend là-dessus, l'observation le confirme parfaitement : l'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du cœur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté; il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoïcien n'approche pas de sa

profonde indifférence pour tout autre objet. Au contraire, le citoyen toujours actif, sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses; il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour acquérir l'immortalité : il fait sa cour aux grands qu'il hait, et aux riches qu'il méprise; il n'épargne rien pour obtenir l'honneur de les servir; il se vante orgueilleusement de sa bassesse et de leur protection; et, fier de son esclavage, il parle avec dédain de ceux qui n'ont pas l'honneur de le partager. Quel spectacle pour un Caraïbe, que les travaux pénibles et enviés d'un ministre européen! Combien de morts cruelles ne préférerait pas cet indolent sauvage à l'horreur d'une pareille vie, qui souvent n'est pas même adoucie par le plaisir de bien faire! Mais, pour voir le but de tant de soins, il faudrait que ces mots : *puissance* et *réputation* eussent un sens dans son esprit; qu'il apprît qu'il y a une sorte d'hommes qui comptent pour quelque chose les regards du reste de l'univers, qui savent être heureux et contents d'eux-mêmes sur le témoignage d'autrui plutôt que sur le leur propre. Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage vit en lui-même, l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale; comment tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué : honneur, amitié, vertu, et souvent jusqu'aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret de se glorifier; comment, en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes, et n'osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point là l'état originel de l'homme, et que c'est le seul esprit de la société, et l'inégalité qu'elle engendre qui changent et altèrent ainsi toutes nos inclinations naturelles.

J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la nature de l'homme par les seules lumières de la raison, et indépendamment des dogmes sacrés qui donnent à l'autorité souveraine la sanction du droit divin. Il suit de cet exposé que l'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois. Il suit encore que l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel toutes

les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les peuples policés, puisqu'il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande a un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire.

V

EXTRAITS DE L'*ÉCONOMIE POLITIQUE*

Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes; le commerce, l'industrie et l'agriculture, sont la bouche et l'estomac, qui préparent la substance commune; les finances publiques sont le sang, qu'une sage *économie*, en faisant les fonctions du cœur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine, et qu'on ne saurait blesser en aucune partie qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé.

La vie de l'un et de l'autre est le *moi* commun au tout, la sensibilité réciproque et la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l'unité formelle à s'évanouir, et les parties contiguës à n'appartenir plus l'une à l'autre que par juxtaposition, l'homme est mort, ou l'État est dissous.

Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté, et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est, pour tous les membres de l'État, par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste; vérité qui, pour le dire en passant, montre avec combien de sens tant d'écrivains ont traité de vol la subtilité prescrite aux enfants de Lacédémone pour gagner leur frugal repas; comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvait ne pas être légitime. *Voyez au mot* DROIT la source de ce grand et lumineux principe, dont cet article est le développement (1).

(1) Ce renvoi semble confirmer notre conjecture que Rousseau aurait collaboré à cet article de l'*Encyclopédie*. Il est vrai que, dans un autre passage de l'*Economie*, il renvoyait à l'article *Education* qui n'est pas de lui; mais dans l'*Errata*, il supprime ce renvoi, et cette correction même vient apporter à notre thèse un nouvel appui.

Il est important de remarquer que cette règle de justice, sûre par rapport à tous les citoyens, peut être fautive avec les etrangers : et la raison de ceci est évidente; c'est qu'alors la volonté de l'État, quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres États et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulière et individuelle, qui a sa règle de justice dans la loi de nature; ce qui rentre également dans le principe établi, car alors la grande ville du monde devient le corps politique dont la loi de nature est toujours la volonté générale, et dont les États et peuples divers ne sont que des membres individuels.

De ces mêmes distinctions appliquées à chaque société politique et à ses membres, découlent les règles les plus universelles et les plus sûres sur lesquelles on puisse juger d'un bon ou d'un mauvais gouvernement, et en général de la moralité de toutes les actions humaines,

Toute société politique est composée d'autres sociétés plus petites de différentes espèces, dont chacune a ses intérêts et ses maximes : mais ces sociétés, que chacun aperçoit parce qu'elles ont une forme extérieure et autorisée, ne sont pas les seules qui existent réellement dans l'État; tous les particuliers qu'un intérêt commun réunit en composent autant d'autres, permanentes ou passagères, dont la force n'est pas moins réelle pour être moins apparente, et dont les divers rapports bien observés font la véritable connaissance des mœurs. Ce sont toutes ces associations tacites ou formelles qui modifient de tant de manières les apparences de la volonté publique par l'influence de la leur. La volonté de ces sociétés particulières a toujours deux relations : pour les membres de l'association, c'est une volonté générale; pour la grande société, c'est une volonté particulière, qui très souvent se trouve droite au premier égard, et vicieuse au second. Tel peut être prêtre dévot, ou brave soldat, ou patricien zélé, et mauvais citoyen. Telle délibération peut être avantageuse à la petite communauté et très pernicieuse à la grande. Il est vrai que, les sociétés particulières étant toujours subordonnées à celles qui les contiennent, on doit obéir à celles-ci préférablement aux autres; que les devoirs du citoyen vont avant ceux du sénateur, et ceux de l'homme avant ceux du citoyen : mais malheureusement l'intérêt personnel se trouve toujours en raison inverse du devoir, et augmente à mesure que l'association devient plus étroite et l'engagement moins sacré; preuve invincible que la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste, et que la voix du peuple est en effet la voix de Dieu.

Il ne s'ensuit pas pour cela que les délibérations publiques soient toujours équitables ; elles peuvent ne l'être pas lorsqu'il s'agit d'affaires étrangères; j'en ai dit la raison. Ainsi il n'est pas impossible qu'une république bien gouvernée fasse une guerre injuste, il ne l'est pas non plus que le conseil d'une démocratie passe de mauvais décrets et condamne les innocents : mais cela n'arrivera jamais que

le peuple ne soit séduit par des intérêts particuliers, qu'avec du crédit et de l'éloquence quelques hommes adroits sauront substituer aux siens. Alors autre chose sera la délibération publique, et autre chose la volonté générale. Qu'on ne m'oppose donc point la démocratie d'Athènes, parce qu'Athènes n'était point en effet une démocratie, mais une aristocratie très tyrannique, gouvernée par des savants et des orateurs. Examinez avec soin ce qui se passe dans une délibération quelconque, et vous verrez que la volonté générale est toujours pour le bien commun; mais très souvent il se fait une scission secrète, une confédération tacite, qui, pour des vues particulières, sait éluder la disposition naturelle de l'assemblée. Alors le corps social se divise réellement en d'autres dont les membres prennent une volonté générale, bonne et juste à l'égard du tout dont chacun d'eux se démembre.

On voit avec quelle facilité l'on explique, à l'aide de ces principes, les contradictions apparentes qu'on remarque dans la conduite de tant d'hommes remplis de scrupule et d'honneur à certains égards, trompeurs et fripons à d'autres; foulant aux pieds les plus sacrés devoirs, et fidèles jusqu'à la mort à des engagements souvent illégitimes. C'est ainsi que les hommes les plus corrompus rendent toujours quelque sorte d'hommage à la foi publique; c'est ainsi que les brigands mêmes, qui sont les ennemis de la vertu dans la grande société, en adorent le simulacre dans leurs cavernes.

En établissant la volonté générale pour premier principe de l'*économie* publique et règle fondamentale du gouvernement, je n'ai pas cru nécessaire d'examiner sérieusement si les magistrats appartiennent au peuple ou le peuple aux magistrats, et si, dans les affaires publiques, on doit consulter le bien de l'État ou celui des chefs. Depuis longtemps cette question a été décidée d'une manière par la pratique, et d'une autre par la raison; et en général ce serait une grande folie d'espérer que ceux qui dans le fait sont les maitres préféreront un autre intérêt au leur. Il serait donc à propos de diviser encore l'*économie* publique en populaire et tyrannique. La première est celle de tout État où règne entre le peuple et les chefs unité d'intérêt et de volonté; l'autre existera nécessairement partout où le gouvernement et le peuple auront des intérêts différents, et par conséquent des volontés opposées. Les maximes de celle-ci sont inscrites au long dans les archives de l'histoire et dans les satires de Machiavel. Les autres ne se trouvent que dans les écrits des philosophes qui osent réclamer les droits de l'humanité...

Le plus pressant intérêt du chef, de même que son devoir le plus indispensable, est donc de veiller à l'observation des lois dont il est le ministre, et sur lesquelles est fondée toute son autorité. S'il doit les faire observer aux autres, à plus forte raison doit-il les observer lui-même, qui jouit de toute leur faveur : car son exemple est de telle

force, que, quand même le peuple voudrait bien souffrir qu'il s'affranchît du joug de la loi, il devrait se garder de profiter d'une si dangereuse prérogative, que d'autres s'efforceraient bientôt d'usurper à leur tour, et souvent à son préjudice. Au fond, comme tous les engagements de la société sont réciproques par leur nature, il n'est pas possible de se mettre au-dessus de la loi sans renoncer à ses avantages; et personne ne doit rien à quiconque prétend ne rien devoir à personne. Par la même raison nulle exemption de la loi ne sera jamais accordée, à quelque titre que ce puisse être, dans un gouvernement bien policé. Les citoyens mêmes qui ont bien mérité de la patrie doivent être récompensés par des honneurs, et jamais par des privilèges; car la république est à la veille de sa ruine, sitôt que quelqu'un peut penser qu'il est beau de ne pas obéir aux lois. Mais si jamais la noblesse, ou le militaire, ou quelque autre ordre de l'État, adoptait une pareille maxime, tout serait perdu sans ressource.

La puissance des lois dépend encore plus de leur propre sagesse que de la sévérité de leurs ministres, et la volonté publique tire son plus grand poids de la raison qui l'a dictée : c'est pour cela que Platon regarde comme une précaution très importante de mettre toujours à la tête des édits un préambule raisonné qui en montre la justice et l'utilité. En effet, la première des lois est de respecter les lois : la rigueur des châtiments n'est qu'une vaine ressource imaginée par de petits esprits pour substituer la terreur à ce respect qu'ils ne peuvent obtenir. On a toujours remarqué que les pays où les supplices sont le plus terribles sont aussi ceux où ils sont le plus fréquents; de sorte que la cruauté des peines ne marque guère que la multitude des infracteurs, et qu'en punissant tout avec la même sévérité l'on force les coupables de commettre des crimes pour échapper à la punition de leurs fautes.

Mais quoique le gouvernement ne soit pas le maître de la loi, c'est beaucoup d'en être le garant et d'avoir mille moyens de la faire aimer. Ce n'est qu'en cela que consiste le talent de régner. Quand on a la force en main, il n'y a point d'art à faire trembler tout le monde, et il n'y en a pas même beaucoup à gagner les cœurs; car l'expérience a depuis longtemps appris au peuple à tenir grand compte à ses chefs de tout le mal qu'ils ne lui font pas, et à les adorer quand il n'en est pas haï. Un imbécile obéi peut, comme un autre, punir les forfaits : le véritable homme d'État sait les prévenir; c'est sur les volontés encore plus que sur les actions qu'il étend son respectable empire. S'il pouvait obtenir que tout le monde fît bien, il n'aurait lui-même plus rien à faire, et le chef-d'œuvre de ses travaux serait de pouvoir rester oisif. Il est certain, du moins, que le plus grand talent des chefs est de déguiser leur pouvoir pour le rendre moins odieux, et de conduire l'État si paisiblement qu'il semble n'avoir pas besoin de conducteurs.

Je conclus donc que, comme le premier devoir du législateur est

de conformer les lois à la volonté générale, la première règle de l'*économie* publique est que l'administration soit conforme aux lois. C'en sera même assez pour que l'État ne soit pas mal gouverné, si le législateur a pourvu, comme il le devait, à tout ce qu'exigeaient les lieux, le climat, le sol, les mœurs, le voisinage, et tous les rapports particuliers du peuple qu'il avait à instituer. Ce n'est pas qu'il ne reste encore une infinité de détails de police et d'*économie*, abandonnés à la sagesse du gouvernement; mais il a toujours deux règles infaillibles pour se bien conduire dans ces occasions : l'une est l'esprit de la loi, qui doit servir à la décision des cas qu'elle n'a pu prévoir; l'autre est la volonté générale, source et supplément de toutes les lois, et qui doit toujours être consultée à leur défaut. Comment, me dira-t-on, connaître la volonté générale dans les cas où elle ne s'est point expliquée ? faudra-t-il assembler toute la nation à chaque événement imprévu ? Il faudra d'autant moins l'assembler, qu'il n'est pas sûr que sa décision fût l'expression de la volonté générale; que ce moyen est impraticable dans un grand peuple, et qu'il est rarement nécessaire quand le gouvernement est bien intentionné : car les chefs savent assez que la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire le plus équitable; de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assurer de suivre la volonté générale. Souvent, quand on la choque trop ouvertement, elle se laisse apercevoir malgré le frein terrible de l'autorité publique. Je cherche le plus près qu'il m'est possible les exemples à suivre en pareil cas. A la Chine, le prince a pour maxime constante de donner le tort à ses officiers dans toutes les altercations qui s'élèvent entre eux et le peuple. Le pain est-il cher dans une province, l'intendant est mis en prison. Se fait-il dans une autre une émeute, le gouverneur est cassé, et chaque mandarin répond sur sa tête de tout le mal qui arrive dans son département. Ce n'est pas qu'on n'examine ensuite l'affaire dans un procès régulier; mais une longue expérience en a fait prévenir ainsi le jugement. L'on a rarement en cela quelque injustice à réparer; et l'empereur, persuadé que la clameur publique ne s'élève jamais sans sujet, démêle toujours, au travers des cris séditieux qu'il punit, de justes griefs qu'il redresse.

C'est beaucoup que d'avoir fait régner l'ordre et la paix dans toutes les parties de la république; c'est beaucoup que l'État soit tranquille et la loi respectée : mais, si l'on ne fait rien de plus, il y aura dans tout cela plus d'apparence que de réalité, et le gouvernement se fera difficilement obéir s'il se borne à l'obéissance. S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient : l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait

être; guerriers, citoyens, hommes, quand il le veut; populace et canaille quand il lui plaît : et tout prince qui méprise ses sujets se déshonore lui-même en montrant qu'il n'a pas su les rendre estimables. Formez donc des hommes, si vous voulez commander à des hommes; si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que, pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire. C'était là le grand art des gouvernements anciens, dans ces temps reculés où les philosophes donnaient des lois aux peuples, et n'employaient leur autorité qu'à les rendre sages et heureux. De là tant de lois somptuaires, tant de règlements sur les mœurs, tant de maximes publiques admises ou rejetées avec le plus grand soin. Les tyrans mêmes n'oubliaient pas cette importante partie de l'administration, et on les voyait attentifs à corrompre les mœurs de leurs esclaves avec autant de soin qu'en avaient les magistrats à corriger celles de leurs concitoyens. Mais nos gouvernements modernes, qui croient avoir tout fait quand ils ont tiré de l'argent, n'imaginent pas même qu'il soit nécessaire ou possible d'aller jusque-là.

II. Seconde règle essentielle de l'*économie* publique, non moins importante que la première. Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie, faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu.

Si les politiques étaient moins aveuglés par leur ambition, ils verraient combien il est impossible qu'aucun établissement, quel qu'il soit, puisse marcher selon l'esprit de son institution, s'il n'est dirigé selon la loi du devoir; ils sentiraient que le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement. Non seulement il n'y a que des gens de bien qui sachent administrer les lois, mais il n'y a dans le fond que d'honnêtes gens qui sachent leur obéir. Celui qui vient à bout de braver les remords ne tardera pas à braver les supplices; châtiment moins rigoureux, moins continuel, et auquel on a du moins l'espoir d'échapper; et, quelques précautions qu'on prenne, ceux qui n'attendent que l'impunité pour mal faire ne manquent guère de moyens d'éluder la loi ou d'échapper à la peine. Alors, comme tous les intérêts particuliers se réunissent contre l'intérêt général, qui n'est plus celui de personne, les vices publics ont plus de force pour énerver les lois que les lois n'en ont pour réprimer les vices; et la corruption du peuple et des chefs s'étend enfin jusqu'au gouvernement, quelque sage qu'il puisse être. Le pire de tous les abus est de n'obéir en apparence aux lois que pour les enfreindre en effet avec sûreté. Bientôt les meilleures lois deviennent les plus funestes : il vaudrait mieux cent fois qu'elles n'existassent pas; ce serait une ressource qu'on aurait encore quand il n'en reste plus. Dans

une pareille situation l'on ajoute vainement édits sur édits, règlements sur règlements : tout cela ne sert qu'à introduire d'autres abus sans corriger les premiers. Plus vous multipliez les lois, plus vous les rendez méprisables; et tous les surveillants que vous instituez ne sont que de nouveaux infracteurs destinés à partager avec les anciens, ou à faire leur pillage à part. Bientôt le prix de la vertu devient celui du brigandage : les hommes les plus vils sont les plus accrédités; plus ils sont grands, plus ils sont méprisables; leur infamie éclate dans leurs dignités, et ils sont déshonorés par leurs honneurs. S'ils achètent les suffrages des chefs ou la protection des femmes, c'est pour vendre à leur tour la justice, le devoir et l'État; et le peuple, qui ne voit pas que ses vices sont la première cause de ses malheurs, murmure, et s'écrie en gémissant : « Tous mes maux ne viennent que de ceux que je paye pour m'en garantir. »

C'est alors qu'à la voix du devoir, qui ne parle plus dans les cœurs, les chefs sont forcés de substituer le cri de la terreur ou le leurre d'un intérêt apparent dont ils trompent leurs créatures. C'est alors qu'il faut recourir à toutes les petites et méprisables ruses qu'ils appellent *maximes d'État* et *mystères du cabinet.* Tout ce qui reste de vigueur au gouvernement est employé par ses membres à se perdre et supplanter l'un l'autre, tandis que les affaires demeurent abandonnées, ou ne se font qu'à mesure que l'intérêt personnel le demande et selon qu'il les dirige. Enfin toute l'habileté de ces grands politiques est de fasciner tellement les yeux de ceux dont ils ont besoin, que chacun croie travailler pour son intérêt en travaillant pour le leur; je dis le leur, si tant est qu'en effet le véritable intérêt des chefs soit d'anéantir les peuples pour les soumettre, et de ruiner leur propre bien pour s'en assurer la possession.

Mais quand les citoyens aiment leur devoir, et que les dépositaires de l'autorité publique s'appliquent sincèrement à nourrir cet amour par leur exemple et par leurs soins, toutes les difficultés s'évanouissent; l'administration prend une facilité qui la dispense de cet art ténébreux dont la noirceur fait tout le mystère. Ces esprits vastes, si dangereux et si admirés, tous ces grands ministres dont la gloire se confond avec les malheurs du peuple, ne sont plus regrettés : les mœurs publiques suppléent au génie des chefs; et plus la vertu règne, moins les talents sont nécessaires. L'ambition même est mieux servie par le devoir que par l'usurpation : le peuple, convaincu que ses chefs ne travaillent qu'à faire son bonheur, les dispense par sa déférence de travailler à affermir leur pouvoir; et l'histoire nous montre en mille endroits que l'autorité qu'il accorde à ceux qu'il aime et dont il est aimé est cent fois plus absolue que toute la tyrannie des usurpateurs. Ceci ne signifie pas que le gouvernement doive craindre d'user de son pouvoir, mais qu'il n'en doit user que d'une manière légitime. On trouvera dans l'histoire mille exemples de chefs ambi-

tieux ou pusillanimes que la mollesse ou l'orgueil ont perdus; aucun qui se soit mal trouvé de n'être qu'équitable. Mais on ne doit pas confondre la négligence avec la modération, ni la douceur avec la faiblesse. Il faut être sévère pour être juste. Souffrir la méchanceté qu'on a le droit et le pouvoir de réprimer, c'est être méchant soi-même. *Sicuti enim est aliquando misericordia puniens, ita est crudelitas parcens.* (Aug., ep. LIV.)

Ce n'est pas assez de dire aux citoyens : « Soyez bons; » il faut leur apprendre à l'être; et l'exemple même, qui est à cet égard la première leçon, n'est pas le seul moyen qu'il faille employer : l'amour de la patrie est le plus efficace; car, comme je l'ai déjà dit, tout homme est vertueux quand sa volonté particulière est conforme en tout à la volonté générale, et nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons.

Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or, comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité, concentrée entre les concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir et par l'intérêt commun qui les réunit. Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie : ce sentiment doux et vif, qui joint la force de l'amour-propre à toute la beauté de la vertu, lui donne une énergie qui, sans la défigurer, en fait la plus héroïque de toutes les passions. C'est lui qui produisit tant d'actions immortelles dont l'éclat éblouit nos faibles yeux, et tant de grands hommes dont les antiques vertus passent pour des fables depuis que l'amour de la patrie est tourné en dérision. Ne nous en étonnons pas; les transports des cœurs tendres paraissent autant de chimères à quiconque ne les a point sentis; et l'amour de la patrie, plus vif et plus délicieux cent fois que celui d'une maîtresse, ne se conçoit de même qu'en l'éprouvant : mais il est aisé de remarquer dans tous les cœurs qu'il échauffe, dans toutes les actions qu'il inspire, cette ardeur bouillante et sublime dont ne brille pas la plus pure vertu quand elle en est séparée Osons opposer Socrate même à Caton : l'un était plus philosophe, et l'autre plus citoyen. Athènes était déjà perdue, et Socrate n'avait plus de patrie que le monde entier : Caton porta toujours la sienne au fond de son cœur; il ne vivait que pour elle et ne put lui survivre. La vertu de Socrate est celle du plus sage des hommes; mais entre César et Pompée, Caton semble un dieu parmi les mortels. L'un instruit quelques particuliers, combat les sophistes, et meurt pour la vérité : l'autre défend l'État, la liberté, les lois, contre les conquérants du monde, et quitte enfin

la terre quand il n'y voit plus de patrie à servir. Un digne élève de Socrate serait le plus vertueux de ses contemporains; un digne émule de Caton en serait le plus grand. La vertu du premier ferait son bonheur; le second chercherait son bonheur dans celui de tous. Nous, serions instruits par l'un et conduits par l'autre : et cela seul déciderait de la préférence; car on n'a jamais fait un peuple de sages, mais il n'est pas impossible de rendre un peuple heureux.

Voulons-nous que les peuples soient vertueux, commençons donc par leur faire aimer la patrie. Mais comment l'aimeront-ils, si la patrie n'est rien de plus pour eux que pour des étrangers, et qu'elle ne leur accorde que ce qu'elle ne peut refuser à personne? Ce serait bien pis s'ils ne jouissaient pas même de la sûreté civile, et que leurs biens, leur vie ou leur liberté, fussent à la discrétion des hommes puissants, sans qu'il leur fût possible ou permis d'oser réclamer les lois. Alors, soumis aux devoirs de l'état civil, sans jouir même des droits de l'état de nature et sans pouvoir employer leurs forces pour se défendre, ils seraient par conséquent dans la pire condition où se puissent trouver des hommes libres, et le mot de patrie ne pourrait avoir pour eux qu'un sens odieux ou ridicule. Il ne faut pas croire que l'on puisse offenser ou couper un bras, que la douleur ne s'en porte à la tête; et il n'est pas plus croyable que la volonté générale consente qu'un membre de l'État, quel qu'il soit, en blesse ou détruise un autre, qu'il ne l'est que les doigts d'un homme usant de sa raison aillent lui crever les yeux. La sûreté particulière est tellement liée avec la confédération publique, que, sans les égards que l'on doit à la faiblesse humaine, cette convention serait dissoute par le droit, s'il périssait dans l'État un seul citoyen qu'on eût pu secourir, si l'on en retenait à tort un seul en prison, et s'il se perdait un seul procès avec une injustice évidente; car, les conventions fondamentales étant enfreintes, on ne voit plus quel droit ni quel intérêt pourrait maintenir le peuple dans l'union sociale, à moins qu'il n'y fût retenu par la seule force qui fait la dissolution de l'état civil.

En effet, l'engagement du corps de la nation n'est-il pas de pourvoir à la conservation du dernier de ses membres avec autant de soin qu'à celle de tous les autres? et le salut d'un citoyen est-il moins la cause commune que celui de tout l'État? Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous; j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays : mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventées, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse qu'on puisse admettre, et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société. Loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leurs biens et leurs vies

à la défense de chacun d'eux, afin que la faiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, et chaque membre par tout l'État. Après avoir par supposition retranché du peuple un individu après l'autre, pressez les partisans de cette maxime à mieux expliquer ce qu'ils entendent par *le corps de l'État;* et vous verrez qu'ils le réduiront, à la fin, à un petit nombre d'hommes qui ne sont pas le peuple, mais les officiers du peuple, et qui, s'étant obligés par un serment particulier à périr eux-mêmes pour son salut, prétendent prouver par là que c'est à lui de périr pour le leur.

Veut-on trouver des exemples de la protection que l'État doit à ses membres et du respect qu'il doit à leurs personnes, ce n'est que chez les plus illustres et les plus courageuses nations de la terre qu'il faut les chercher, et il n'y a guère que les peuples libres où l'on sache ce que vaut un homme. A Sparte, on sait en quelle perplexité se trouvait toute la république lorsqu'il était question de punir un citoyen coupable. En Macédoine, la vie d'un homme était une affaire si importante, que, dans toute la grandeur d'Alexandre, ce puissant monarque n'eût osé de sang-froid faire mourir un Macédonien criminel, que l'accusé n'eût comparu pour se défendre devant ses concitoyens, et n'eût été condamné par eux. Mais les Romains se distinguèrent au-dessus de tous les peuples de la terre par les égards du gouvernement pour les particuliers, et par son attention scrupuleuse à respecter les droits inviolables de tous les membres de l'État. Il n'y avait rien de si sacré que la vie des simples citoyens; il ne fallait pas moins que l'assemblée de tout le peuple pour en condamner un : le sénat même ni les consuls, dans toute leur majesté, n'en avaient pas le droit; et, chez le plus puissant peuple du monde, le crime et la peine d'un citoyen étaient une désolation publique; aussi parut-il si dur d'en verser le sang pour quelque crime que ce pût être, que, par la loi *Porcia*, la peine de mort fut commuée en celle de l'exil, pour tous ceux qui voudraient survivre à la perte d'une si douce patrie. Tout respirait à Rome et dans les armées cet amour des concitoyens les uns pour les autres, et ce respect pour le nom romain qui élevait le courage et animait la vertu de quiconque avait l'honneur de le porter. Le chapeau d'un citoyen délivré d'esclavage, la couronne civique de celui qui avait sauvé la vie à un autre, étaient ce qu'on regardait avec le plus de plaisir dans la pompe des triomphes; et il est à remarquer que, des couronnes dont on honorait à la guerre les belles actions, il n'y avait que la civique et celle des triomphateurs qui fussent d'herbe et de feuilles : toutes les autres n'étaient que d'or. C'est ainsi que Rome fut vertueuse et devint la maîtresse du monde. Chefs ambitieux! Un pâtre gouverne ses chiens et ses troupeaux, et n'est que le dernier des hommes! S'il est beau de commander, c'est quand ceux qui nous obéissent peuvent nous honorer : respectez donc vos concitoyens, et vous vous rendrez respectables; respectez

la liberté, et votre puissance augmentera tous les jours; ne passez jamais vos droits, et bientôt ils seront sans bornes.

Que la patrie se montre donc la mère commune des citoyens; que les avantages dont ils jouissent dans leur pays le leur rendent cher; que le gouvernement leur laisse assez de part à l'administration publique pour sentir qu'ils sont chez eux, et que les lois ne soient à leurs yeux que les garants de la commune liberté. Ces droits, tout beaux qu'ils sont, appartiennent à tous les hommes; mais, sans paraître les attaquer directement, la mauvaise volonté des chefs en réduit aisément l'effet à rien. La loi dont on abuse sert à la fois au puissant d'arme offensive et de bouclier contre le faible; et le prétexte du bien public est toujours le plus dangereux fléau du peuple. Ce qu'il y a de plus nécessaire et peut-être de plus difficile dans le gouvernement, c'est une intégrité sévère à rendre justice à tous, et surtout à protéger le pauvre contre la tyrannie du riche. Le plus grand mal est déjà fait, quand on a des pauvres à défendre et des riches à contenir. C'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois; elles sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre; le premier les élude, le second leur échappe; l'un brise la toile, et l'autre passe au travers...

VI

LE SOMMAIRE DU *CONTRAT SOCIAL*

DANS LE LIVRE V DE *L'ÉMILE*

Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais. Grotius, le maître de tous nos savants en cette partie, n'est qu'un enfant, et, qui pis est, un enfant de mauvaise foi. Quand j'entends élever Grotius jusqu'aux nues et couvrir Hobbes d'exécration, je vois combien d'hommes sensés lisent ou comprennent ces deux auteurs. La vérité est que leurs principes sont exactement semblables, ils ne diffèrent que par les expressions. Ils diffèrent aussi par la méthode. Hobbes s'appuie sur des sophismes, et Grotius sur des poètes; tout le reste leur est commun.

Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études.

Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux : il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est. La plus grande difficulté pour éclaircir ces importantes matières est d'intéresser un particulier à les discuter, de répondre à ces deux questions. Que m'importe ? et, Qu'y puis-je faire ? Nous avons mis notre Émile en état de se répondre à toutes deux.

La deuxième difficulté vient des préjugés de l'enfance, des maximes dans lesquelles on a été nourri, surtout de la partialité des auteurs, qui, parlant toujours de la vérité dont ils ne se soucient guère, ne songent qu'à leur intérêt dont ils ne parlent point. Or le peuple ne donne ni chaires, ni pensions, ni places d'académies : qu'on juge comment ses droits doivent être établis par ces gens-là ! J'ai fait en sorte que cette difficulté fût encore nulle pour Émile. A peine sait-il ce que c'est que gouvernement; la seule chose qui lui importe est de trouver

le meilleur : son objet n'est point de faire des livres; et si jamais il en fait, ce ne sera point pour faire sa cour aux puissances, mais pour établir les droits de l'humanité.

Il reste une troisième difficulté plus spécieuse que solide, et que je ne veux ni résoudre ni proposer : il me suffit qu'elle n'effraye point mon zèle; bien sûr qu'en des recherches de cette espèce, de grands talents sont moins nécessaires qu'un sincère amour de la justice et un vrai respect pour la vérité. Si donc les matières de gouvernement peuvent être équitablement traitées, en voici, selon moi, le cas ou jamais.

Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays.

Nos éléments seront clairs, simples, pris immédiatement dans la nature des choses. Ils se formeront des questions discutées entre nous, et que nous ne convertirons en principes que quand elles seront suffisamment résolues.

Par exemple, remontant d'abord à l'état de nature, nous examinerons si les hommes naissent esclaves ou libres, associés ou indépendants; s'ils se réunissent volontairement ou par force : si jamais la force qui les réunit peut former un droit permanent, par lequel cette force antérieure oblige, même quand elle est surmontée par une autre, en sorte que, depuis la force du roi Nembrod, qui, dit-on, lui soumit les premiers peuples, toutes les autres forces qui ont détruit celle-là soient devenues iniques et usurpatoires, et qu'il n'y ait plus de légitimes rois que les descendants de Nembrod ou ses ayants cause; ou bien si cette première force venant à cesser, la force qui lui succède oblige à son tour, et détruit l'obligation de l'autre, en sorte qu'on ne soit obligé d'obéir qu'autant qu'on y est forcé, et qu'on en soit dispensé sitôt qu'on peut faire résistance : droit qui, ce semble, n'ajouterait pas grand'chose à la force, et ne serait guère qu'un jeu de mots.

Nous examinerons si l'on ne peut pas dire que toute maladie vient de Dieu, et s'il s'ensuit pour cela que ce soit un crime d'appeler le médecin.

Nous examinerons encore si l'on est obligé en conscience de donner sa bourse à un bandit qui nous la demande sur le grand chemin, quand même on pourrait la lui cacher, car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Si ce mot de puissance en cette occasion veut dire autre chose qu'une puissance légitime, et par conséquent soumise aux lois dont elle tient son être.

Supposé qu'on rejette ce droit de force, et qu'on admette celui de la nature ou l'autorité paternelle comme principe des sociétés,

nous rechercherons la mesure de cette autorité, comment elle est fondée dans la nature, si elle a d'autre raison que l'utilité de l'enfant, sa faiblesse, et l'amour naturel que le père a pour lui : si donc la faiblesse de l'enfant venait à cesser, et sa raison à mûrir, il ne devient pas seul juge naturel de ce qui convient à sa conservation, par conséquent son propre maître et indépendant de tout autre homme, même de son père; car il est encore plus sûr que le fils s'aime lui-même, qu'il n'est sûr que le père aime le fils :

Si, le père mort, les enfants sont tenus d'obéir à leur aîné, ou à quelque autre qui n'aura pas pour eux l'attachement naturel d'un père; et si de race en race, il y aura toujours un chef unique, auquel toute la famille soit tenue d'obéir. Auquel cas on chercherait comment l'autorité pourrait jamais être partagée, et de quel droit il y aurait sur la terre entière plus d'un chef qui gouvernât le genre humain.

Supposé que les peuples se fussent formés par choix, nous distinguerons alors le droit du fait; et nous demanderons si, s'étant ainsi soumis à leurs frères, oncles, ou parents, non qu'ils y fussent obligés, mais parce qu'ils l'ont bien voulu, cette sorte de société ne rentre pas toujours dans l'association libre et volontaire,

Passant ensuite au droit d'esclavage, nous examinerons si un homme peut légitimement s'aliéner à un autre, sans restriction, sans réserve, sans aucune espèce de condition; c'est-à-dire s'il peut renoncer à sa personne, à sa vie, à sa raison, à *son moi*, à toute moralité dans ses actions, et cesser en un mot d'exister avant sa mort, malgré la nature qui le charge immédiatement de sa propre conservation, et malgré sa conscience et sa raison qui lui prescrivent ce qu'il doit faire et ce dont il doit s'abstenir.

Que s'il y a quelque réserve, quelque restriction dans l'acte d'esclavage, nous discuterons si cet acte ne devient pas alors un vrai contrat, dans lequel chacun des deux contractants, n'ayant point en cette qualité de supérieur commun (1), restent leurs propres juges quant au conditions du contrat, par conséquent libres chacun dans cette partie, et maîtres de le rompre sitôt qu'ils s'estiment lésés.

Que si donc un esclave ne peut s'aliéner sans réserve à son maître, comment un peuple peut-il s'aliéner sans réserve à son chef? et si l'esclave reste juge de l'observation du contrat par son maître, comment le peuple ne restera-t-il pas juge de l'observation du contrat par son chef?

Forcés de revenir ainsi sur nos pas, et considérant le sens de ce mot collectif de peuple, nous chercherons si pour l'établir il ne faut pas un contrat, au moins tacite, antérieur à celui que nous supposons.

Puisque avant de s'élire un roi le peuple est un peuple, qu'est-ce

(1) S'ils en avaient un, ce supérieur commun ne serait autre que le souverain; et alors le droit d'esclavage, fondé sur le droit de souveraineté, n'en serait pas le prin-

tue est général, et la volonté qui statue est aussi générale. Nous examinerons s'il y a quelque autre espèce d'acte qui puisse porter le nom de loi.

Si le souverain ne peut parler que par des lois, et si la loi ne peut jamais avoir qu'un objet général et relatif également à tous les membres de l'État, il s'ensuit que le souverain n'a jamais le pouvoir de rien statuer sur un objet particulier; et, comme il importe cependant à la conservation de l'État qu'il soit aussi décidé des choses particulières, nous rechercherons comment cela se peut faire.

Les actes du souverain ne peuvent être que des actes de volonté générale, des lois; il faut ensuite des actes déterminants, des actes de force ou de gouvernement, pour l'exécution de ces mêmes lois; et ceux-ci, au contraire, ne peuvent avoir que des objets particuliers. Ainsi l'acte par lequel le souverain statue qu'on élira un chef est une loi, et l'acte par lequel on élit ce chef en exécution de la loi n'est qu'un acte de gouvernement.

Voici donc un troisième rapport sous lequel le peuple assemblé peut être considéré, savoir, comme magistrat ou exécuteur de la loi qu'il a portée comme souverain (1).

Nous examinerons s'il est possible que le peuple se dépouille de son droit de souveraineté pour en revêtir un homme ou plusieurs : car l'acte d'élection n'étant pas une loi, et dans cet acte le peuple n'étant pas souverain lui-même, on ne voit point comment alors il peut transférer un droit qu'il n'a pas.

L'essence de la souveraineté consistant dans la volonté générale, on ne voit point non plus comment on peut s'assurer qu'une volonté particulière sera toujours d'accord avec cette volonté générale. On doit bien plutôt présumer qu'elle y sera souvent contraire; car l'intérêt privé tend toujours aux préférences, et l'intérêt public à l'égalité, et quand cet accord serait possible, il suffirait qu'il ne fût pas nécessaire et indestructible pour que le droit souverain n'en pût résulter.

Nous rechercherons si, sans violer le pacte social, les chefs du peuple, sous quelque nom qu'ils soient élus, peuvent jamais être autre chose que les officiers du peuple, auxquels il ordonne de faire exécuter les lois; si ces chefs ne lui doivent pas compte de leur administration, et ne sont pas soumis eux-mêmes aux lois qu'ils sont chargés de faire observer.

Si le peuple ne peut aliéner son droit suprême, peut-il le confier pour un temps? s'il ne peut se donner un maître, peut-il se donner des représentants? Cette question est importante et mérite discussion.

(1) Ces questions et propositions sont la plupart extraites du *Traité du Contrat social*, extrait lui-même d'un plus grand ouvrage, entrepris sans consulter mes forces, et abandonné depuis longtemps. Le petit traité que j'en ai détaché, et dont c'est ici le sommaire, sera publié à part.

Si le peuple ne peut avoir ni souverain ni représentants, nous examinerons comment il peut porter ses lois lui-même; s'il doit avoir beaucoup de lois; s'il doit les changer souvent; s'il est aisé qu'un grand peuple soit son propre législateur;

Si le peuple romain n'était pas un grand peuple;

S'il est bon qu'il y ait de grands peuples.

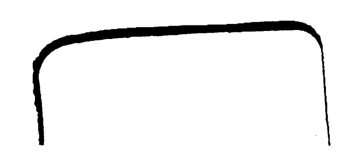
Il suit des considérations précédentes qu'il y a dans l'État un corps intermédiaire entre les sujets et le souverain; et ce corps intermédiaire, formé d'un ou de plusieurs membres, est chargé de l'administration publique, de l'exécution des lois, et du maintien de la liberté civile et politique.

Les membres de ce corps s'appellent *magistrats* ou *rois*, c'est-à-dire gouverneurs. Le corps entier, considéré par les hommes qui le composent, s'appelle *prince*, et, considéré par son action, il s'appelle *gouvernement*.

Si nous considéronsl'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est-à-dire le rapport du tout au tout, ou du souverain à l'État, nous pouvons comparer ce rapport à celui des extrêmes d'une proportion continue dont le gouvernement donne le moyen terme. Le magistrat reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple; et, tout compensé, son produit ou sa puissance est au même degré que le produit ou la puissance des citoyens, qui sont sujets d'un côté et souverains de l'autre. On ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion. Si le souverain veut gouverner, ou si le prince veut donner des lois, ou si le sujet refuse d'obéir, le désordre succède à la règle, et l'État dissous tombe dans le despotisme ou dans l'anarchie.

Supposons que l'État soit composé de dix mille citoyens. Le souverain ne peut être considéré que collectivement et en corps; mais chaque particulier a, comme sujet, une existence individuelle et indépendante. Ainsi le souverain est au sujet comme dix mille à un; c'est-à-dire que chaque membre de l'État n'a pour sa part que la dix-millième partie de l'autorité souveraine, quoiqu'il lui soit soumis tout entier. Que le peuple soit composé de cent mille hommes, l'État des sujets ne change et chacun porte toujours tout l'empire des lois, tandis que son suffrage, réduit à un cent millième, a dix fois moins d'influence dans leur rédaction. Ainsi, le sujet restant toujours un, le rapport du souverain augmente en raison du nombre des citoyens. D'où il suit que plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue.

Or moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter. D'un autre côté, la grandeur de l'État donnant aux dépositaires de l'autorité publique plus de tentations et de moyens d'en abuser, plus le gouvernement a de force pour contenir le peuple, plus le souverain doit en avoir à son tour pour contenir le gouvernement.



tue est général, et la volonté qui statue est aussi générale. Nous examinerons s'il y a quelque autre espèce d'acte qui puisse porter le nom de loi.

Si le souverain ne peut parler que par des lois, et si la loi ne peut jamais avoir qu'un objet général et relatif également à tous les membres de l'État, il s'ensuit que le souverain n'a jamais le pouvoir de rien statuer sur un objet particulier; et, comme il importe cependant à la conservation de l'État qu'il soit aussi décidé des choses particulières, nous rechercherons comment cela se peut faire.

Les actes du souverain ne peuvent être que des actes de volonté générale, des lois; il faut ensuite des actes déterminants, des actes de force ou de gouvernement, pour l'exécution de ces mêmes lois; et ceux-ci, au contraire, ne peuvent avoir que des objets particuliers. Ainsi l'acte par lequel le souverain statue qu'on élira un chef est une loi, et l'acte par lequel on élit ce chef en exécution de la loi n'est qu'un acte de gouvernement.

Voici donc un troisième rapport sous lequel le peuple assemblé peut être considéré, savoir, comme magistrat ou exécuteur de la loi qu'il a portée comme souverain (1).

Nous examinerons s'il est possible que le peuple se dépouille de son droit de souveraineté pour en revêtir un homme ou plusieurs : car l'acte d'élection n'étant pas une loi, et dans cet acte le peuple n'étant pas souverain lui-même, on ne voit point comment alors il peut transférer un droit qu'il n'a pas.

L'essence de la souveraineté consistant dans la volonté générale, on ne voit point non plus comment on peut s'assurer qu'une volonté particulière sera toujours d'accord avec cette volonté générale. On doit bien plutôt présumer qu'elle y sera souvent contraire; car l'intérêt privé tend toujours aux préférences, et l'intérêt public à l'égalité, et quand cet accord serait possible, il suffirait qu'il ne fût pas nécessaire et indestructible pour que le droit souverain n'en pût résulter.

Nous rechercherons si, sans violer le pacte social, les chefs du peuple, sous quelque nom qu'ils soient élus, peuvent jamais être autre chose que les officiers du peuple, auxquels il ordonne de faire exécuter les lois; si ces chefs ne lui doivent pas compte de leur administration, et ne sont pas soumis eux-mêmes aux lois qu'ils sont chargés de faire observer.

Si le peuple ne peut aliéner son droit suprême, peut-il le confier pour un temps? s'il ne peut se donner un maître, peut-il se donner des représentants? Cette question est importante et mérite discussion.

(1) Ces questions et propositions sont la plupart extraites du *Traité du Contrat social*, extrait lui-même d'un plus grand ouvrage, entrepris sans consulter mes forces, et abandonné depuis longtemps. Le petit traité que j'en ai détaché, et dont c'est ici le sommaire, sera publié à part.

Si le peuple ne peut avoir ni souverain ni représentants, nous examinerons comment il peut porter ses lois lui-même; s'il doit avoir beaucoup de lois; s'il doit les changer souvent; s'il est aisé qu'un grand peuple soit son propre législateur;

Si le peuple romain n'était pas un grand peuple;

S'il est bon qu'il y ait de grands peuples.

Il suit des considérations précédentes qu'il y a dans l'État un corps intermédiaire entre les sujets et le souverain; et ce corps intermédiaire, formé d'un ou de plusieurs membres, est chargé de l'administration publique, de l'exécution des lois, et du maintien de la liberté civile et politique.

Les membres de ce corps s'appellent *magistrats* ou *rois*, c'est-à-dire gouverneurs. Le corps entier, considéré par les hommes qui le composent, s'appelle *prince*, et, considéré par son action, il s'appelle *gouvernement*.

Si nous considéronsl'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est-à-dire le rapport du tout au tout, ou du souverain à l'État, nous pouvons comparer ce rapport à celui des extrêmes d'une proportion continue dont le gouvernement donne le moyen terme. Le magistrat reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple; et, tout compensé, son produit ou sa puissance est au même degré que le produit ou la puissance des citoyens, qui sont sujets d'un côté et souverains de l'autre. On ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion. Si le souverain veut gouverner, ou si le prince veut donner des lois, ou si le sujet refuse d'obéir, le désordre succède à la règle, et l'État dissous tombe dans le despotisme ou dans l'anarchie.

Supposons que l'État soit composé de dix mille citoyens. Le souverain ne peut être considéré que collectivement et en corps; mais chaque particulier a, comme sujet, une existence individuelle et indépendante. Ainsi le souverain est au sujet comme dix mille à un; c'est-à-dire que chaque membre de l'État n'a pour sa part que la dix-millième partie de l'autorité souveraine, quoiqu'il lui soit soumis tout entier. Que le peuple soit composé de cent mille hommes, l'État des sujets ne change et chacun porte toujours tout l'empire des lois, tandis que son suffrage, réduit à un cent millième, a dix fois moins d'influence dans leur rédaction. Ainsi, le sujet restant toujours un, le rapport du souverain augmente en raison du nombre des citoyens. D'où il suit que plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue.

Or moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter. D'un autre côté, la grandeur de l'État donnant aux dépositaires de l'autorité publique plus de tentations et de moyens d'en abuser, plus le gouvernement a de force pour contenir le peuple, plus le souverain doit en avoir à son tour pour contenir le gouvernement.

Il suit de ce double rapport que la proportion continue entre le souverain, le prince, et le peuple, n'est point une idée arbitraire, mais une conséquence de la nature de l'État. Il suit encore que l'un des extrêmes, savoir le peuple, étant fixe, toutes les fois que la raison doublée augmente ou diminue, la raison simple augmente ou diminue à son tour; ce qui ne peut se faire sans que le moyen terme change autant de fois. D'où nous pouvons tirer cette conséquence, qu'il n'y a pas une constitution de gouvernement unique et absolue, mais qu'il doit y avoir autant de gouvernements différents en nature qu'il y a d'États différents en grandeur.

Si plus le peuple est nombreux moins les mœurs se rapportent aux lois, nous examinerons si, par une analogie assez évidente, on ne peut pas dire aussi que plus les magistrats sont nombreux, plus le gouvernement est faible.

Pour éclaircir cette maxime, nous distinguerons dans la personne de chaque magistrat trois volontés essentiellement différentes. Premièrement, la volonté propre de l'individu, qui ne tend qu'à son avantage particulier; secondement, la volonté commune des magistrats, qui se rapporte uniquement au profit du prince; volonté qu'on peut appeler volonté de corps, laquelle est générale par rapport au gouvernement, et particulière par rapport à l'État dont le gouvernement fait partie; en troisième lieu, la volonté du peuple ou la volonté souveraine, laquelle est générale, tant par rapport à l'État considéré comme le tout, que par rapport au gouvernement considéré comme partie du tout. Dans une législation parfaite la volonté particulière et individuelle doit être presque nulle; la volonté de corps propre au gouvernement très subordonnée : et par conséquent la volonté générale et souveraine est la règle de toutes les autres. Au contraire, selon l'ordre naturel, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent; la volonté générale est toujours la plus faible, la volonté de corps a le second rang, et la volonté particulière est préférée à tout. En sorte que chacun est premièrement soi-même, et puis magistrat, et puis citoyen : gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social.

Cela posé, nous supposerons le gouvernement entre les mains d'un seul homme. Voilà la volonté particulière et la volonté de corps parfaitement réunies, et par conséquent celle-ci au plus haut degré d'intensité qu'elle puisse avoir. Or, comme c'est de ce degré que dépend l'usage de la force, et que la force absolue du gouvernement étant toujours celle du peuple ne varie point, il s'ensuit que le plus actif des gouvernements est celui d'un seul.

Au contraire, unissons le gouvernement à l'autorité suprême, faisons le prince du souverain, et des citoyens autant de magistrats. Alors la volonté de corps, parfaitement confondue avec la volonté générale, n'aura pas plus d'activité qu'elle, et laissera la volonté parti-

culière dans toute sa force. Ainsi le gouvernement, toujours avec la même force absolue, sera dans son *minimum* d'activité.

Ces règles sont incontestables, et d'autres considérations servent à les confirmer. On voit, par exemple, que les magistrats sont plus actifs dans le corps que le citoyen n'est dans le sien, et que par conséquent la volonté particulière y a beaucoup plus d'influence. Car chaque magistrat est presque toujours chargé de quelque fonction particulière du gouvernement; au lieu que chaque citoyen, pris à part, n'a aucune fonction de la souveraineté. D'ailleurs, plus l'État s'étend, plus sa force réelle augmente, quoiqu'elle n'augmente pas en raison de son étendue; mais, l'État restant le même, les magistrats ont beau se multiplier, le gouvernement n'en acquiert pas une plus grande force réelle, parce qu'il est dépositaire de celle de l'État, que nous supposons toujours égale. Ainsi, par cette pluralité, l'activité du gouvernement diminue sans que sa force puisse augmenter.

Après avoir trouvé que le gouvernement se relâche à mesure que les magistrats se multiplient, et que, plus le peuple est nombreux, plus la force réprimante du gouvernement doit augmenter, nous conclurons que le rapport des magistrats au gouvernement doit être inverse de celui des sujets au souverain; c'est-à-dire que plus l'État s'agrandit, plus le gouvernement doit se resserrer, tellement que le nombre des chefs diminue en raison de l'augmentation du peuple.

Pour fixer ensuite cette diversité de formes sous des dénominations plus précises, nous remarquerons en premier lieu que le souverain peut commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne le nom de *démocratie* à cette forme de gouvernement.

Ou bien il peut resserrer le gouvernement entre les mains d'un moindre nombre, en sorte qu'il y ait plus de simples citoyens que de magistrats; et cette forme porte le nom d'*aristocratie.*

Enfin il peut concentrer tout le gouvernement entre les mains d'un magistrat unique. Cette troisième forme est la plus commune, et s'appelle *monarchie* ou gouvernement royal.

Nous remarquerons que toutes ces formes, ou du moins les deux premières, sont susceptibles de plus et de moins, et ont même une assez grande latitude. Car la démocratie peut embrasser tout le peuple ou se resserrer jusqu'à la moitié. L'aristocratie, à son tour, peut de la moitié du peuple se resserrer indéterminément jusqu'aux plus petits nombres. La royauté même admet quelquefois un partage, soit entre le père et le fils, soit entre deux frères, soit autrement. Il y avait toujours deux rois à Sparte et l'on a vu dans l'empire romain jusqu'à huit empereurs à la fois, sans qu'on pût dire que l'empire fût divisé. Il y a un point où chaque forme de gouvernement se confond avec la suivante; et, sous trois dénominations spécifiques, le

gouvernement est réellement susceptible d'autant de formes que l'État a de citoyens.

Il y a plus : chacun de ces gouvernements pouvant à certains égards se subdiviser en diverses parties, l'une administrée d'une manière et l'autre d'une autre, il peut résulter de ces trois formes combinées une multitude de formes mixtes dont chacune est multipliable par toutes les formes simples.

On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres. Pour nous, si dans les différents États le nombre des magistrats (1) doit être inverse de celui des citoyens, nous conclurons qu'en général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres, et le monarchique aux grands.

C'est par le fil de ces recherches que nous parviendrons à savoir quels sont les devoirs et les droits des citoyens, et si l'on peut séparer les uns des autres; ce que c'est que la patrie, en quoi précisément elle consiste, et à quoi chacun peut connaître s'il a une patrie ou s'il n'en a point.

Après avoir ainsi considéré chaque espèce de société civile en elle-même, nous les comparerons pour en observer les divers rapports : les unes grandes, les autres petites; les unes fortes, les autres faibles; s'attaquant, s'offensant, s'entre-détruisant; et, dans cette action et réaction continuelle, faisant plus de misérables et coûtant la vie à plus d'hommes que s'ils avaient tous gardé leur première liberté. Nous examinerons si l'on n'en a pas fait trop ou trop peu dans l'institution sociale; si les individus soumis aux lois et aux hommes, tandis que les sociétés gardent entre elles l'indépendance de la nature, ne restent pas exposés aux maux des deux États, sans en avoir les avantages et, s'il ne vaudrait pas mieux qu'il n'y eût point de société civile au monde que d'y en avoir plusieurs. N'est-ce pas cet État mixte qui participe à tous les deux et n'assure ni l'un ni l'autre, *per quem neutrum licet, nec tanquam in bello paratum esse, nec tanquam in pace securum* (2)? N'est-ce pas cette association partielle et imparfaite qui produit la tyrannie et la guerre? et la tyrannie et la guerre ne sont-elles pas les plus grands fléaux de l'humanité?

Nous examinerons enfin l'espèce de remèdes qu'on a cherchés à ces inconvénients par les ligues et confédérations, qui, laissant chaque État son maître au dedans, l'arment au dehors contre tout agresseur injuste. Nous rechercherons comment on peut établir une bonne association fédérative, ce qui peut la rendre durable, et jusqu'à quel point

(1) On se souviendra que je n'entends parler ici que de magistrats suprêmes ou chefs de la nation, les autres n'étant que leurs substituts en telle ou telle partie.

(2) Senec., *de Tranq. anim.*, cap. 1.

on peut étendre le droit de la confédération, sans nuire à celui de la souveraineté.

L'abbé de Saint-Pierre avait proposé une association de tous les États de l'Europe pour maintenir entre eux une paix perpétuelle. Cette association était-elle praticable ? et, supposant qu'elle eût été établie, était-il à présumer qu'elle eût duré (1)? Ces recherches nous mènent directement à toutes les questions de droit public qui peuvent achever d'éclaircir celles du droit politique.

Enfin nous poserons les vrais principes du droit de la guerre, et nous examinerons pourquoi Grotius et les autres n'en ont donné que de faux.

Je ne serais pas étonné qu'au milieu de tous nos raisonnements, mon jeune homme, qui a du bon sens, me dît en m'interrompant : On dirait que nous bâtissons notre édifice avec du bois, et non pas avec des hommes, tant nous alignons exactement chaque pièce à la règle ! Il est vrai, mon ami; mais songez que le droit ne se plie point aux passions des hommes, et qu'il s'agissait entre nous d'établir d'abord les vrais principes du droit politique. A présent que nos fondements sont posés, venez examiner ce que les hommes ont bâti dessus, et vous verrez de belles choses !...

(1) Depuis que j'écrivais ceci, les raisons *pour* ont été exposées dans l'extrait de ce projet; les raisons *contre*, du moins celles qui m'ont paru solides, se trouveront dans le recueil de mes écrits, à la suite de ce même extrait.

VII

LETTRES ÉCRITES DE LA MONTAGNE

LETTRE PREMIÈRE (Extraits).

... On trouve dans l'*Émile* la professsion de foi d'un prêtre catholique, et dans l'*Héloïse* celle d'une femme dévote. Ces deux pièces s'accordent assez pour qu'on puisse expliquer l'une par l'autre, et de cet accord on peut présumer avec quelque vraisemblance que, si l'auteur qui a publié les livres où elles sont contenues ne les adopte pas en entier l'une et l'autre, du moins il les favorise beaucoup. De ces deux professions de foi, la première, étant la plus étendue et la seule où l'on ait trouvé le corps du délit, doit être examinée par préférence.

Cet examen, pour aller à son but, rend encore un éclaircissement nécessaire; car remarquez bien qu'éclaircir et distinguer les propositions que brouillent et confondent mes accusateurs, c'est leur répondre. Comme ils disputent contre l'évidence, quand la question est bien posée, ils sont réfutés.

Je distingue dans la religion deux parties, outre la forme du culte, qui n'est qu'un cérémonial. Ces deux parties sont le dogme et la morale. Je divise les dogmes encore en deux parties; savoir celle qui, posant les principes de nos devoirs, sert de base à la morale, et celle qui, purement de foi, ne contient que des dogmes spéculatifs.

De cette division, qui me paraît exacte, résulte celle des sentiments sur la religion, d'une part en vrais, faux ou douteux, et de l'autre en bons, mauvais ou indifférents.

Le jugement des premiers appartient à la raison seule; et si les théologiens s'en sont emparés, c'est comme raisonneurs, c'est comme professeurs de la science par laquelle on parvient à la connaissance du vrai et du faux en matière de foi. Si l'erreur en cette partie est nuisible, c'est seulement à ceux qui errent, et c'est seulement un préjudice pour la vie à venir, sur laquelle les tribunaux humains ne peuvent étendre leur compétence. Lorsqu'ils connaissent de cette matière,

ce n'est plus comme juges du vrai et du faux, mais comme ministres des lois civiles qui règlent la forme extérieure du culte : il ne s'agit pas encore ici de cette partie; il en sera traité ci-après.

Quant à la partie de la religion qui regarde la morale, c'est-à-dire la justice, le bien public, l'obéissance aux lois naturelles et positives, les vertus sociales et tous les devoirs de l'homme et du citoyen, il appartient au gouvernement d'en connaître : c'est en ce point seul que la religion rentre directement sous sa juridiction, et qu'il doit bannir non l'erreur, dont il n'est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le nœud social...

... Si nos prosélytes sont maîtres du pays où ils vivent, ils établiront une forme de culte aussi simple que leur croyance, et la religion qui résultera de tout cela sera la plus utile aux hommes par sa simplicité même. Dégagée de tout ce qu'ils mettent à la place des vertus, et n'ayant ni rites superstitieux ni subtilités dans la doctrine, elle ira tout entière à son vrai but, qui est la pratique de nos devoirs. Les mots de *dévot* et d'*orthodoxe* y seront sans usage ; la monotonie de certains sons articulés n'y sera pas la piété ; il n'y aura d'impies que les méchants, ni de fidèles que les gens de bien.

Cette institution une fois faite, tous seront obligés par les lois de s'y soumettre, parce qu'elle n'est point fondée sur l'autorité des hommes, qu'elle n'a rien qui ne soit dans l'ordre des lumières naturelles, qu'elle ne contient aucun article qui ne se rapporte au bien de la société, et qu'elle n'est mêlée d'aucun dogme inutile à la morale, d'aucun point de pure spéculation.

Nos prosélytes seront-ils intolérants pour cela? Au contraire, ils seront tolérants par principes; ils le seront plus qu'on ne peut l'être dans aucune autre doctrine, puisqu'ils admettront toutes les bonnes religions qui ne s'admettent pas entre elles, c'est-à-dire toutes celles qui, ayant l'essentiel qu'elles négligent, font l'essentiel de ce qui ne l'est point. En s'attachant, eux, à ce seul essentiel, ils laisseront les autres en faire à leur gré l'accessoire, pourvu qu'ils ne le rejettent pas: ils les laisseront expliquer ce qu'ils n'expliquent point, décider ce qu'ils ne décident point. Ils laisseront à chacun ses rites, ses formules de foi, sa croyance; ils diront: « Admettez avec nous les principes des devoirs de l'homme et du citoyen ; du reste, croyez tout ce qu'il vous plaira. » Quant aux religions qui sont essentiellement mauvaises, qui portent l'homme à faire le mal, ils ne les toléreront point, parce que cela même est contraire à la véritable tolérance, qui n'a pour but que la paix du genre humain. Le vrai tolérant ne tolère point le crime ; il ne tolère aucun dogme qui rende les hommes méchants.

Maintenant supposons, au contraire, que nos prosélytes soient sous la domination d'autrui: comme gens de paix, ils seront soumis aux lois de leurs maîtres, même en matière de religion, à moins que

cette religion ne fût essentiellement mauvaise; car alors, sans outrager ceux qui la professent, ils refuseraient de la professer. Ils leur diraient : « Puisque Dieu nous appelle à la servitude, nous voulons être de bons serviteurs, et vos sentiments nous empêcheraient de l'être; nous connaissons nos devoirs, nous les aimons, nous rejetons ce qui nous en détache; c'est afin de vous être fidèles que nous n'adoptons pas la loi de l'iniquité. »

Mais si la religion du pays est bonne en elle-même, et que ce qu'elle a de mauvais soit seulement dans des interprétations particulières, ou dans des dogmes purement spéculatifs, ils s'attacheront à l'essentiel, et toléreront le reste, tant par respect pour les lois que par amour pour la paix. Quand ils seront appelés à déclarer expressément leur croyance, ils le feront, parce qu'il ne faut point mentir; ils diront au besoin leur sentiment avec fermeté, même avec force; ils se défendront par la raison, si on les attaque. Du reste, ils ne disputeront point contre leurs frères; et, sans s'obstiner à vouloir les convaincre, ils leur resteront unis par la charité; ils assisteront à leurs assemblées, ils adopteront leurs formules, et, ne se croyant pas plus infaillibles qu'eux, ils se soumettront à l'avis du plus grand nombre en ce qui n'intéresse pas leur conscience et ne leur paraît pas importer au salut.

... Vous me demanderez peut-être comment on peut accorder cette doctrine avec celle d'un homme qui dit que l'Évangile est absurde et pernicieux à la société? En avouant franchement que cet accord me paraît difficile, je vous demanderai à mon tour où est cet homme qui dit que l'Évangile est absurde et pernicieux. Vos messieurs m'accusent de l'avoir dit: et où? Dans le *Contrat social*, au chapitre de la Religion civile. Voici qui est singulier! Dans ce même livre et dans ce même chapitre je pense avoir dit précisément le contraire; je pense avoir dit que l'Évangile est sublime et le plus fort lien de la société (1). Je ne veux pas taxer ces messieurs de mensonge; mais avouez que deux propositions si contraires dans le même livre et dans le même chapitre doivent faire un tout bien extravagant.

N'y aurait-il point ici quelque nouvelle équivoque, à la faveur de laquelle on me rendît plus coupable ou plus fou que je ne suis? Ce mot de *société* présente un sens un peu vague: il y a dans le monde des sociétés de bien des sortes, et il n'est pas impossible que ce qui sert à l'une nuise à l'autre. Voyons: la méthode favorite de mes agresseurs est toujours d'offrir avec art des idées indéterminées; continuons pour toute réponse à tâcher de les fixer.

Le chapitre dont je parle est destiné, comme on le voit par le titre, à examiner comment les institutions religieuses peuvent entrer dans la constitution de l'État. Ainsi ce dont il s'agit ici n'est point de

(1) *Contrat social*, liv. IV, chap. VIII.

considérer les religions comme vraies ou fausses, ni même comme bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais de les considérer uniquement par leurs rapports aux corps politiques, et comme parties de la législation.

Dans cette vue, l'auteur fait voir que toutes les anciennes religions, sans en excepter la juive, furent nationales dans leur origine, appropriées, incorporées à l'État, et formant la base, ou du moins faisant partie du système législatif.

Le christianisme, au contraire, est dans son principe une religion universelle qui n'a rien d'exclusif, rien de local, rien de propre à tel pays plutôt qu'à tel autre. Son divin auteur, embrassant également tous les hommes dans sa charité sans bornes, est venu lever la barrière qui séparait les nations, et réunir tout le genre humain dans un peuple de frères : « Car, en toute nation, celui qui le craint et qui s'adonne à la justice lui est agréable (1). » Tel est le véritable esprit de l'Évangile.

Ceux qui ont voulu faire du christianisme une religion nationale et l'introduire comme partie constitutive dans le système de la législation ont fait par là deux fautes nuisibles, l'une à la religion, et l'autre à l'État. Ils se sont écartés de l'esprit de Jésus-Christ, dont le règne n'est pas de ce monde; et, mêlant aux intérêts terrestres ceux de la religion, ils ont souillé sa pureté céleste, ils en ont fait l'arme des tyrans et l'instrument des persécuteurs. Ils n'ont pas moins blessé les saines maximes de la politique, puisque, au lieu de simplifier la machine du gouvernement, ils l'ont composée, ils lui ont donné des ressorts étrangers, superflus; et, l'assujettissant à deux mobiles différents, souvent contraires, ils ont causé les tiraillements qu'on sent dans tous les États chrétiens où l'on a fait entrer la religion dans le système politique.

Le parfait christianisme est l'institution sociale universelle; mais, pour montrer qu'il n'est point un établissement politique, et qu'il ne concourt point aux bonnes institutions particulières, il fallait ôter les sophismes de ceux qui mêlent la religion à tout, comme une prise avec laquelle ils s'emparent de tout. Tous les établissements humains sont fondés sur les passions humaines, et se conservent par elles: ce qui combat et détruit les passions n'est donc pas propre à fortifier ces établissements. Comment ce qui détache les cœurs de la terre nous donnerait-il plus d'intérêt pour ce qui s'y fait? comment ce qui nous occupe uniquement d'une autre patrie nous attacherait-il davantage à celle-ci?

Les religions nationales sont utiles à l'État comme parties de sa constitution, cela est incontestable; mais elles sont nuisibles au genre humain, et même à l'État dans un autre sens: j'ai montré comment et pourquoi.

(1) *Act.*, x, 35.

Le christianisme, au contraire, rendant les hommes justes, modérés, amis de la paix, est très avantageux à la société générale; mais il énerve la force du ressort politique, il complique les mouvements de la machine, il rompt l'unité du corps moral; et, ne lui étant pas assez approprié, il faut qu'il dégénère, ou qu'il demeure une pièce étrangère et embarrassante.

Voilà donc un préjudice et des inconvénients des deux côtés relativement au corps politique. Cependant il importe que l'État ne soit pas sans religion, et cela importe par des raisons graves, sur lesquelles j'ai partout fortement insisté: mais il vaudrait mieux encore n'en point avoir, que d'en avoir une barbare et persécutante, qui, tyrannisant les lois mêmes, contrarierait les devoirs du citoyen. On dirait que tout ce qui s'est passé dans Genève à mon égard n'est fait que pour établir ce chapitre en exemple, pour prouver par ma propre histoire que j'ai très bien raisonné.

Que doit faire un sage législateur dans cette alternative? De deux choses l'une: la première, d'établir une religion purement civile, dans laquelle, renfermant les dogmes fondamentaux de toute bonne religion, tous les dogmes vraiment utiles à la société, soit universelle, soit particulière, il omette tous les autres qui peuvent importer à la foi, mais nullement au bien terrestre, unique objet de la législation: car comment le mystère de la Trinité, par exemple, peut-il concourir à la bonne constitution de l'État? en quoi ses membres seront-ils meilleurs citoyens quand ils auront rejeté le mérite des bonnes œuvres? et que fait au lien de la société civile le dogme du péché originel? Bien que le vrai christianisme soit une institution de paix, qui ne voit que le christianisme dogmatique ou théologique est, par la multitude et l'obscurité de ses dogmes, surtout par l'obligation de les admettre, un champ de bataille toujours ouvert entre les hommes, et cela sans qu'à force d'interprétations et de décisions on puisse prévenir de nouvelles disputes sur les décisions mêmes?

L'autre expédient est de laisser le christianisme tel qu'il est dans son véritable esprit, libre, dégagé de tout lien de chair, sans autre obligation que celle de la conscience, sans autre gêne dans les dogmes que les mœurs et les lois. La religion chrétienne est, par la pureté de sa morale, toujours bonne et saine dans l'État, pourvu qu'on n'en fasse pas une partie de sa constitution, pourvu qu'elle y soit admise uniquement comme religion, sentiment, opinion, croyance; mais, comme loi politique, le christianisme dogmatique est un mauvais établissement.

Telle est, monsieur, la plus forte conséquence qu'on puisse tirer de ce chapitre, où, bien loin de taxer le ***pur Évangile***(1) d'être pernicieux à la société, je le trouve en quelque sorte trop sociable, embras-

(1) *Lettres écrites de la campagne*, page 30.

sant trop tout le genre humain, pour une législation qui doit être exclusive; inspirant l'humanité plutôt que le patriotisme, et tendant à former des hommes plutôt que des citoyens(1). Si je me suis trompé, j'ai fait une erreur en politique; mais où est mon impiété?

La science du salut et celle du gouvernement sont très différentes: vouloir que la première embrasse tout est un fanatisme de petit esprit: c'est penser comme les alchimistes, qui, dans l'art de faire de l'or, voient aussi la médecine universelle, ou comme les mahométans, qui prétendent trouver toutes les sciences dans l'Alcoran. La doctrine de l'Evangile n'a qu'un objet: c'est d'appeler et sauver tous les hommes; leur liberté, leur bien-être ici-bas n'y entre pour rien; Jésus l'a dit mille fois. Mêler à cet objet des vues terrestres, c'est altérer sa simplicité sublime, c'est souiller sa sainteté par des intérêts humains: c'est cela qui est vraiment une impiété.

Ces distinctions sont de tout temps établies: on ne les a confondues que pour moi seul. En ôtant des institutions nationales la religion chrétienne, je l'établis la meilleure pour le genre humain. L'auteur de l'*Esprit des lois* a fait plus: il a dit que la musulmane était la meilleure pour les contrées asiatiques (2). Il raisonnait en politique, et moi aussi. Dans quel pays a-t-on cherché querelle, je ne dis pas à l'auteur, mais au livre (3)? Pourquoi donc suis-je coupable? ou pourquoi ne l'était-il pas?

LETTRE VI

S'il est vrai que l'auteur attaque les gouvernements. Courte analyse de son livre. La procédure faite à Genève est sans exemple, et n'a été suivie en aucun pays (*a*).

Encore une lettre, monsieur (4), et vous êtes délivré de moi. [Mais je me trouve, en la commençant], dans une situation bien bizarre,

(1) C'est merveille de voir l'assortiment de beaux sentiments qu'on va nous entasant dans les livres; il ne faut pour cela que des mots, et les vertus en papier ne coûtent guère; mais elles ne s'agencent pas tout à fait ainsi dans le cœur de l'homme, et il y a loin des peintures aux réalités. Le patriotisme et l'humanité sont, par exemple, deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le législateur qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre : cet accord ne s'est jamais vu il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature, et qu'on ne peut donner deux objets à la même passion.

(2) Voy. liv. XXIV, chap. XXVI.

(3) Il est bon de remarquer que le livre de l'*Esprit des Lois* fut imprimé pour la première fois à Genève, sans que les scolarques y trouvassent rien à reprendre, et que ce fut un pasteur qui corrigea l'édition.

(4) *Me voici.*

(*a*) Le manuscrit de Rousseau, catalogué à la bibliothèque de Neuchâtel sous le n° 7840 renferme, entre autres morceaux, le brouillon de plusieurs *Lettres de la Montagne* et en particulier celui de la lettre sixième. Cette pièce est curieuse. On y surprend l'auteur dans le feu de l'improvisation. En pleine possession de ses idées, il les jette sur le pa-

obligé (1) de l'écrire, et ne sachant de quoi (2) la remplir. Concevez-vous qu'on ait à se justifier [d'un crime qu'on ignore, et qu'il faille se défendre] sans savoir de quoi l'on est accusé (3)? C'est pourtant ce que j'ai à faire au sujet des gouvernements. Je suis, non pas accusé, mais jugé, mais flétri (4), pour avoir (5) publié deux ouvrages « téméraires, scandaleux, impies, tendant à détruire la religion chrétienne et tous les gouvernements ». Quant à la religion, nous avons eu du moins quelque prise pour trouver ce qu'on a voulu dire, et nous l'avons examiné. Mais, quant aux gouvernements, rien ne peut nous fournir le moindre indice. On a toujours évité toute espèce d'explication sur ce point; on n'a jamais voulu dire en quel lieu j'entreprenais ainsi de les détruire, ni comment, ni pourquoi, ni rien de ce qui peut constater que le délit n'est pas imaginaire. C'est comme si l'on jugeait quelqu'un pour avoir tué un homme, sans dire ni où, ni qui, ni quand, pour un meurtre abstrait. A l'inquisition, l'on force bien l'accusé de deviner de quoi on l'accuse; mais on ne le juge pas sans dire sur quoi.

L'auteur des *Lettres écrites de la campagne* évite avec le même soin de s'expliquer sur ce prétendu délit; il joint également la religion et les gouvernements dans la même accusation générale; puis, entrant en matière sur la religion, il déclare vouloir s'y borner, et il tient parole. Comment parviendrons-nous à vérifier l'accusation qui regarde les gouvernements, si ceux qui l'intentent refusent de dire sur quoi elle porte?

Remarquez de même comment, d'un trait de plume, cet auteur change l'état de la question. Le Conseil prononce que mes livres tendent à détruire tous les gouvernements; l'auteur des *Lettres* dit seulement que les gouvernements y sont livrés à la plus audacieuse critique. Cela est fort différent. Une critique, quelque audacieuse qu'elle puisse être, n'est point une conspiration. Critiquer ou blâmer quelques lois n'est pas renverser toutes les lois. Autant vaudrait accuser quelqu'un d'assassiner les malades lorsqu'il montre les fautes des médecins.

Encore une fois, que répondre à des raisons qu'on ne veut pas dire? Comment se justifier contre un jugement porté sans motif? Que,

pier, d'une main fiévreuse. L'écriture a peine à suivre le mouvement de la pensée; vive et nerveuse, elle semble s'élancer comme pour le combat.

Nous publions en note les variantes qui distinguent la version du manuscrit de celle du texte définitif. Les mots placés entre crochets ne se trouvent pas dans le brouillon. Rousseau a écrit sur la page en regard de la première feuille la réflexion suivante : *La société politique est fondée sur un contrat entre ses membres; tacite ou formel, n'importe, il n'existe pas moins virtuellement.*

(1) *Forcé.*

(2) *N'ayant rien pour.*

(3) *Nous accuse.*

(4) *Condamné.*

(5) *Dit-on.*

sans preuve de part ni d'autre, ces messieurs disent (1) que je veux renverser (2) tous les gouvernements; et que je (3) dise, moi, que je ne veux pas renverser tous les gouvernements, il y a dans ces assertions parité exacte; excepté que le préjugé est pour moi : car il est à présumer que je sais mieux que personne ce que (4) je veux faire.

Mais où la parité manque, c'est dans l'effet de l'assertion. Sur la leur, mon livre est brûlé, ma personne est décrétée; et ce que j'affirme ne rétablit rien. Seulement, si je prouve que l'accusation est fausse et le jugement inique, l'affront qu'ils m'ont fait retourne à eux-mêmes : le décret, le bourreau, tout y devrait retourner, puisque nul ne détruit si radicalement le gouvernement que celui qui en tire un usage directement contraire à la fin pour laquelle il est institué.

Il ne suffit pas que j'affirme, il faut que je prouve; et c'est ici qu'on voit combien est déplorable le sort d'un particulier soumis à d'injustes magistrats, [quand ils n'ont rien à craindre du souverain, et qu'ils se mettent au-dessus des lois.] D'une affirmation sans preuve ils font une démonstration: voilà l'innocent puni. Bien plus, de sa défense même ils lui font un nouveau crime, et il ne tiendrait pas à eux de le punir encore d'avoir prouvé qu'il était innocent.

Comment m'y prendre pour montrer qu'ils n'ont pas dit vrai, pour prouver que (5) je ne détruis point les gouvernements? Quelque endroit de mes écrits que je défende, ils diront que ce n'est pas celui-là qu'ils ont condamné, [quoiqu'ils aient condamné tout, le bon comme le mauvais, sans nulle distinction.] Pour ne leur laisser aucune défaite, il faudrait donc tout reprendre, tout suivre d'un bout à l'autre, livre à livre, page à page, ligne à ligne, et presque enfin mot à mot. Il faudrait de plus examiner tous les gouvernements du monde, puisqu'ils disent que je les (6) détruis tous. Quelle entreprise! Que d'années y faudrait-il employer? Que d'*in-folio* faudrait-il écrire? et, après cela, qui les lirait?

Exigez de moi ce qui est faisable. Tout homme sensé doit se contenter de ce que j'ai à vous dire: vous ne voulez sûrement rien de plus.

De mes deux livres brûlés à la fois sous des imputations communes il n'y en a qu'un qui traite du droit politique et des matières de gouvernement. Si l'autre en traite (7), ce n'est que dans un extrait du premier. Ainsi je suppose que c'est sur celui-ci seulement que tombe l'accusation. Si cette accusation portait sur quelque passage particulier, on l'aurait cité [sans doute]; on en aurait du moins

(1) *S'ils disent.*
(2) *J'ai attaqué.*
(3) *N'ai pas attaqué.*
(4) *J'ai fait et ce que je n'ai pas fait.*
(5) *N'ai point renversé les fondements.*
(6) *Attaque tous.*
(7) *Aussi.*

extrait quelque maxime (1) fidèle ou infidèle, comme on a fait sur les points concernant la religion.

C'est donc le système établi dans le corps de l'ouvrage qui détruit (2) les gouvernements : il ne s'agit donc que d'exposer ce système, ou de faire une analyse du livre; et si nous n'y voyons évidemment les principes destructifs dont il s'agit, nous saurons du moins où les chercher dans l'ouvrage (3), en suivant la méthode de l'auteur.

Mais, monsieur, si, durant cette analyse (4), qui sera courte, vous trouvez quelque conséquence à tirer, de grâce, ne vous pressez pas; attendez que (5) nous raisonnions ensemble : après cela vous y reviendrez si vous voulez.

Qui est-ce qui fait que l'État est un? C'est l'union de ses membres. Et d'où naît (6) l'union de ses membres? De l'obligation [qui les lie.] Tout est d'accord jusqu'ici.

Mais quel est le fondement de cette obligation? Voilà où les auteurs se divisent. Selon les uns, c'est la force; selon d'autres, l'autorité paternelle; selon d'autres, la volonté de Dieu. Chacun établit son principe et attaque celui des autres : je n'ai pas moi-même fait autrement; et, suivant la plus saine partie de ceux qui ont discuté ces matières, j'ai posé pour fondement du corps politique la convention de ses membres; j'ai réfuté (7) les principes différents du mien.

Indépendamment de la vérité de ce principe, il l'emporte [sur tous les autres] par la solidité du fondement qu'il établit (8); car quel fondement plus sûr peut (9) avoir l'obligation [parmi les hommes], que le libre engagement de celui qui s'oblige? On peut disputer tout autre (10) principe (*a*); on (11) ne saurait (12) disputer celui-là.

Mais par cette condition de la liberté, qui en renferme d'autres, toutes sortes d'engagements ne sont pas valides, même devant les tribunaux humains. Ainsi, pour déterminer celui-ci, l'on doit en expliquer la nature, on doit en trouver l'usage et la fin, on doit prouver qu'il est convenable à des hommes, et qu'il n'a rien de contraire aux lois naturelles : car il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois

(1) *Proposition.*
(2) *Renverse.*
(3) *Le livre.*
(4) *Exposition.*
(5) *Tout soit dit et.*
(6) *Vient.*
(7) *Tous les autres fondements.*
(8) *Par sa force et sa solidité.*
(9) *Ou donner de.*
(10) *Les autres.*
(11) *Mais on.*
(12) *Pourrait.*

(*a*) Même celui de la volonté de Dieu, du moins quant à l'application. Car, bien qu'il soit clair que ce que Dieu veut l'homme doit le vouloir, il n'est pas clair que Dieu veuille qu'on préfère tel gouvernement à tel autre, ni qu'on obéisse à Jacques plutôt qu'à Guillaume. Or voilà de quoi il s'agit.

naturelles par le contrat social, qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers ; et ce n'est que par ces lois mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement.

J'ai, pour résultat de cet examen, que l'établissement du contrat social (1) est un pacte (2) [d'une espèce particulière], par lequel chacun s'engage envers tous; d'où s'ensuit (3) l'engagement réciproque de tous envers chacun, qui est l'objet immédiat de l'union.

Je dis que cet engagement (4) est d'une espèce particulière, en ce qu'étant absolu, sans condition, sans réserve, il ne peut toutefois être injuste ni susceptible d'abus, puisqu'il n'est pas possible que le corps se veuille nuire à lui-même (5), tant que le tout ne veut que pour tous.

[Il est encore d'une espèce particulière, en ce qu'il lie les contractans sans les assujettir à personne, et qu'en leur donnant leur seule volonté pour règle, il les laisse aussi libres qu'auparavant.]

La volonté de tous est donc l'ordre, la règle suprême ; et cette règle [générale et] personnifiée est ce que j'appelle le souverain.

Il suit de là que la souveraineté est indivisible, inaliénable, et qu'elle réside essentiellement dans tous les membres du corps.

Mais comment agit cet être abstrait et collectif? Il agit par des lois, et il ne saurait agir autrement.

Et qu'est-ce qu'une loi ? C'est une déclaration publique et solennelle de la volonté générale sur un objet d'intérêt commun.

Je dis sur un objet d'intérêt commun, parce que la loi perdrait sa force et cesserait d'être légitime si l'objet n'en importait (6) à tous.

La loi ne peut (7) par sa nature avoir un objet particulier] et individuel; mais l'application de la loi tombe sur des objets particuliers et individuels.

Le pouvoir législatif, qui est le souverain, a donc besoin d'un autre pouvoir qui exécute, [c'est-à-dire qui réduise la loi en actes particuliers.] Ce second pouvoir doit être établi de manière qu'il exécute [toujours] la loi, et qu'il n'exécute jamais que la loi. Ici vient l'institution du gouvernement.

Qu'est-ce que le gouvernement? C'est un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique.

[Le gouvernement, comme partie intégrante du corps politique,

(1) *Corps politique.*
(2) *Une convention, un contrat.*
(3) *Et de là résulte nécessairement.*
(4) *Engagement par lequel chacun devient membre d'un corps duquel dépend son action, sa vie, son existence civile, etc.*
(5) *L'un de ses membres.*
(6) *Également.*
(7) *Donc.*

participe à la volonté générale qui le constitue; comme corps lui-même, il a sa volonté propre. Ces deux volontés quelquefois s'accordent, et quelquefois se combattent. C'est de l'effet combiné de ce concours et de ce conflit que résulte le jeu de toute la machine.]

Le principe qui constitue les diverses formes du gouvernement consiste dans le nombre des membres qui le composent. Plus ce nombre est petit, plus le gouvernement a de force; plus le nombre est grand, plus le gouvernement est faible; et comme la souveraineté tend toujours au relâchement, le gouvernement tend toujours à se renforcer. [Ainsi] le corps exécutif doit l'emporter à la longue sur le corps législatif; et quand la loi est enfin soumise aux hommes, il ne reste que des esclaves et des maîtres; l'État est détruit.

Avant cette destruction, le gouvernement doit, par son progrès naturel, changer de forme et passer [par degrés] du grand nombre au moindre (1).

Les diverses formes dont le gouvernement est susceptible se réduisent à trois principales. Après les avoir comparées par leurs avantages et leurs inconvénients, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes, et qui porte le nom d'aristocratie. On doit se souvenir ici que la constitution de l'État et celle du gouvernement sont deux choses très distinctes, et que je ne les ai pas confondues. Le meilleur des gouvernements est l'aristocratique; la pire des souverainetés est l'aristocratique.

Ces discussions en amènent d'autres sur la manière dont le gouvernement dégénère et sur les moyens de retarder la destruction du corps politique (2).

Enfin, dans le dernier livre, j'examine, par voie de comparaison avec le meilleur gouvernement qui ait existé, savoir celui de Rome, la police la plus favorable à la bonne constitution de l'État; puis je termine ce livre et tout l'ouvrage par des recherches sur la manière dont la religion peut et doit entrer comme partie constitutive dans la composition du corps politique.

Que pensiez-vous, monsieur, en lisant cette analyse courte et fidèle de mon livre? Je le devine. Vous disiez en vous-même : « Voilà l'histoire du gouvernement de Genève. » C'est ce qu'ont dit à la lecture du même ouvrage tous ceux qui connaissent votre constitution.

Et en effet, ce contrat primitif, cette essence de la souveraineté, cet empire des lois, cette institution du gouvernement, cette manière de le resserrer à divers degrés pour compenser l'autorité par la force, cette tendance à l'usurpation, ces assemblées périodiques, cette

(1) *Petit.*

(2) Ici se trouve écrit avec la mention : ailleurs, le passage suivant : *Entre ces moyens je compte pour un des meilleurs les assemblées générales et périodiques dans lesquelles le gouvernement doit être rectifié ou ratifié par la loi, afin de se maintenir ou de se rétablir dans l'ordre qui lui convient. Un gouvernement peut être bon sans ces assemblées, mais sans elles il lui est difficile de se maintenir tel.*

adresse à les ôter, cette destruction prochaine, enfin, qui vous menace et que je voulais prévenir, n'est-ce pas trait pour trait l'image de votre république, depuis sa naissance jusqu'à ce jour?

J'ai donc pris votre constitution, que je trouvais belle, pour modèle des institutions politiques; et, vous proposant (1) en exemple à l'Europe, loin de chercher à vous détruire, [j'exposais les moyens de vous conserver. Cette constitution, toute bonne qu'elle est, n'est pas sans défaut; on pouvait prévenir les altérations qu'elle a souffertes, la garantir du danger qu'elle court aujourd'hui. J'ai prévu ce danger, je l'ai fait entendre, j'indiquais des préservatifs : était-ce la vouloir détruire que de montrer ce qu'il fallait faire pour la maintenir? C'était par mon attachement pour elle que j'aurais voulu que rien ne pût l'altérer]. Voilà tout mon crime : j'avais tort peut-être; mais si l'amour de la patrie m'aveugle sur cet article, était-ce à elle de m'en punir?

Comment pouvais-je tendre à renverser tous les gouvernements, en posant en principes tous ceux du vôtre(2)? Le fait seul détruit l'accusation. Puisqu'il y avait un gouvernement existant sur mon modèle. je ne tendais donc pas à détruire tous ceux qui existaient. Eh! [monsieur] (3), si je n'avais fait qu'un système, vous êtes bien sûr qu'on n'aurait rien dit : on se fût contenté de reléguer le *Contrat social* avec [la *République* de Platon,] l'*Utopie* et les *Sévarambes*, dans le pays des chimères. Mais je peignais un objet existant, et l'on voulait que cet objet changeât de face. Mon livre portait témoignage contre l'attentat qu'on allait faire : voilà ce qu'on ne m'a pas pardonné.

Mais voici qui vous paraîtra bizarre. Mon livre attaque tous les (4) gouvernements, et il n'est proscrit dans aucun! Il en établit un seul, [il le propose en exemple], et c'est dans celui-là qu'il est brûlé! N'est-il pas singulier que les gouvernements attaqués se taisent, et que le gouvernement respecté sévisse? Quoi! le magistrat de Genève se fait le protecteur des autres gouvernements contre le sien même! Il punit son propre citoyen d'avoir préféré les lois de son pays à toutes les autres! Cela est-il concevable? et le croiriez-vous si vous ne l'eussiez vu? Dans tout le reste de l'Europe quelqu'un s'est-il avisé (5) de flétrir l'ouvrage? Non, pas même l'État où il a été imprimé (*a*); pas même la France, où les magistrats (6) sont là-dessus si sévères. Y a-t-on défendu le livre? Rien de semblable : on n'a pas laissé d'abord entrer l'édition

(1) *Donnant.*
(2) *En suivant ce qui se passait dans le vôtre.*
(3) *Décrit qu'une chimère.*
(4) *Légitime.*
(5) *D'user de la même rigueur.*
(6) *Le gouvernement.*
(*a*) Dans le fort des premières clameurs causées par les procédures de Paris et de Genève, le magistrat surpris défendit les deux livres : mais, sur son propre examen, ce magistrat a bien changé de sentiment, surtout quant au *Contrat social.*

de Hollande; mais on l'a contrefaite (1) en France, [et l'ouvrage y court sans difficulté.] C'était donc une affaire de commerce et non (2) de police : on préférait le profit du libraire de France au profit du libraire étranger : voilà tout.

Le *Contrat social* n'a été brûlé nulle part qu'à Genève, [où il n'a pas été imprimé;] le seul magistrat de Genève y a trouvé des principes destructifs de tous les gouvernements. A la vérité, ce magistrat n'a point dit quels étaient ces principes; en cela je crois qu'il a fort prudemment fait.

L'effet des défenses indiscrètes est de n'être point observées et d'énerver la force de l'autorité (3). Mon livre est dans les mains de tout le monde à Genève; et que n'est-il (4) également dans tous les cœurs! Lisez-le, monsieur, ce livre si décrié, mais si nécessaire; vous y verrez (5) partout la loi mise au-dessus des hommes; [vous y verrez partout la liberté réclamée, mais toujours sous l'autorité des lois, sans lesquelles la liberté ne peut exister, et sous lesquelles on est toujours libre, de quelque façon qu'on soit gouverné]. Par là je ne fais pas, [dit-on], ma cour aux puissances : [tant pis pour elles; car je fais leurs vrais intérêts], si (6) elles savaient les voir et les suivre. Mais les passions aveuglent les hommes sur leur propre bien. Ceux qui soumettent les lois aux passions humaines sont les vrais destructeurs des gouvernements : voilà les gens qu'il faudrait punir.

Les fondements de l'État sont les mêmes dans tous les gouvernements, et ces fondements sont mieux posés dans mon livre que dans aucun autre. Quand il s'agit ensuite de comparer les diverses formes de gouvernement, on ne peut éviter de peser [séparément] les avantages et les inconvénients de chacun: c'est ce que je crois avoir fait (7) avec impartialité. Tout balancé, j'ai donné la préférence au gouvernement de mon pays; cela était naturel et raisonnable; on m'aurait blâmé (8) si je ne l'eusse pas fait : mais je n'ai point donné d'exclusion aux autres gouvernements; au contraire, j'ai montré que chacun avait sa raison qui pouvait le rendre préférable à tout autre, selon les hommes, les temps et les lieux. [Ainsi, loin de détruire tous les gouvernements, je les ai tous établis.

En parlant du gouvernement monarchique en particulier,] j'en ai bien fait valoir l'avantage, et je n'en ai pas non plus déguisé les défauts. Cela est, je pense, du droit d'un homme qui raisonne : et quand je lui aurais donné l'exclusion, ce qu'assurément je n'ai pas fait, s'en-

(1) *En a fait une.*
(2) *Plus que.*
(3) *De faire négliger celles mêmes qui se font à propos.*
(4) *Plût à Dieu qu'il fût.*
(5) *Pour principe fondamental.*
(6) *Mais elles m'en sauraient gré.*
(7) *Sinon avec sagacité, du moins.*
(8) *J'aurais été répréhensible.*

suivrait-il qu'on dût m'en punir à Genève? Hobbes a-t-il été décrété dans quelque monarchie, parce que ses principes sont destructifs de tout gouvernement républicain? et fait-on le procès chez les rois aux auteurs qui (1) rejettent et dépriment les républiques? Le droit n'est-il pas réciproque? et les républicains ne sont-ils pas souverains dans leur pays comme les rois le sont dans le leur? Pour moi (2), [je n'ai rejeté aucun gouvernement, je n'en ai méprisé aucun.] En les examinant, en les comparant, j'ai tenu la balance, et j'ai calculé les poids : je n'ai rien fait de plus.

On ne doit punir la raison nulle part, ni même le raisonnement; [cette punition prouverait trop contre ceux qui l'infligeraient.] Les représentants ont très bien établi que mon livre, [où je ne sors pas de la thèse générale,] n'attaquant point le gouvernement de Genève, et imprimé hors du territoire, ne peut être considéré que dans le nombre de ceux qui traitent du droit naturel et politique, sur lesquels les lois ne donnent au Conseil aucun pouvoir, et qui se sont toujours vendus publiquement dans la ville, [quelque principe qu'on y avance, et quelque sentiment qu'on y soutienne.] Je ne suis pas le seul qui, discutant [par abstraction] des questions (3) de politique, ait pu les traiter avec quelque hardiesse: [chacun ne le fait pas, mais tout homme a droit de le faire; plusieurs usent de ce droit], et je suis le seul qu'on punisse (4) pour en avoir usé (5). L'infortuné Sidney pensait comme moi, mais il agissait; c'est pour son fait et non pour son livre (6) qu'il eut l'honneur de verser son sang. Althusius (*a*), en Allemagne, s'attira des ennemis; mais on ne s'avisa pas de le poursuivre criminellement (7). Locke, Montesquieu, [l'abbé de Saint-Pierre,] ont traité les mêmes matières et souvent avec la même liberté tout au moins. Locke en particulier les a traitées exactement dans les mêmes principes [que moi] (8). Tous trois (9) sont nés sous des rois, ont vécu tranquilles, et sont morts honorés dans leurs pays. Vous savez comment j'ai été traité dans le mien (10).

[Aussi soyez sûr que, loin de rougir de ces flétrissures, je m'en glorifie, puisqu'elles ne servent qu'à mettre en évidence le motif qui me

(1) *Parlent avec mépris.*
(2) *Je n'ai méprisé personne, j'ai dit partout des raisons et rien de plus.*
(3) *Générales.*
(4) *Ait puni.*
(5) *Pour cela.*
(6) *Discours sur le Gouvernement*, par Algernon Sidney, traduit de l'anglais par P. A. Samson, à la Haye chez Louis et Henri van Dole, marchands libraires dans le Pooten. 3 volumes in-12, 1702.
(7) *Enfin l'illustre Locke et l'immortel Montesquieu.*
(8) *Je ne veux en rien m'égaler à ces illustres auteurs même pour la hardiesse, mais.*
(9) *Deux.*
(10) *J'en ai trop dit déjà.*
(*a*) Althusen ou Althusius, auteur d'un livre intitulé *Politica methodice digesta, et exemplis sacris et profanis illustrata. Herbornæ Nassoviorum ex officina Christophori Corvini*, 1603 (469 pages).

les attire, et que ce motif n'est que d'avoir bien mérité de mon pays. La conduite du Conseil envers moi m'afflige sans doute, en rompant des nœuds qui m'étaient si chers; mais peut-elle m'avilir? Non, elle m'élève, elle me met au rang de ceux qui ont souffert pour la liberté. Mes livres, quoi qu'on fasse, porteront toujours témoignage d'eux-mêmes, et le traitement qu'ils ont reçu ne fera que sauver de l'opprobre ceux qui auront l'honneur d'être brûlés après eux.]

VIII

ROUSSEAU ET LE SYSTÈME FÉDÉRATIF

[Extraits de son analyse du *Projet de Paix perpétuelle* de l'abbé de Saint-Pierre (1).]

Je vais voir, du moins en idée, les hommes s'unir et s'aimer, je vais penser à une douce et paisible société de frères vivant dans une concorde éternelle, tous conduits par les mêmes maximes, tous heureux du bonheur commun et réalisant en moi-même un tableau si touchant, l'image d'une félicité qui n'est point m'en fera goûter quelques instants une véritable...

Si l'on pouvait remonter au droit solide et primitif, il y aurait peu de souverains en Europe qui ne dussent rendre tout ce qu'ils ont...

On sait que ce sont les hommes seuls qui font la force des rois...

Il ne faut pas avoir longtemps médité sur les moyens de perfectionner un gouvernement quelconque pour apercevoir des embarras et des obstacles qui naissent moins de sa constitution que de ses relations externes; de sorte que la plupart des soins qu'il faudrait consacrer à sa police, on est contraint de les donner à sa sûreté et de songer plus à le mettre en état de résister aux autres qu'à le rendre parfait en lui-même. Si l'ordre social était, comme on le prétend, l'ouvrage de la raison plutôt que des passions, eût-on tardé si longtemps à voir qu'on a fait trop ou trop peu pour notre bonheur, que chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens, et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales qui sont mille fois plus terribles et que, nous unissant à quelques hommes, nous devenons réellement les ennemis du genre humain.

S'il y a quelque moyen de lever ces dangereuses contradictions, ce

(1) Nous avons réuni ici quelques idées de Rousseau sur le *Système fédératif* qui, mêlées à son analyse du livre de l'abbé de Saint-Pierre, n'avaient peut-être pas attiré suffisamment l'attention. Nous les faisons suivre de quelques citations de Machiavel et de Montesquieu sur la même question.

ne peut être que par une forme de gouvernement confédératif qui unissant les peuples par des liens semblables à ceux qui unissent les individus soumette également les uns et les autres à l'autorité des lois. Le gouvernement paraît d'ailleurs préférable à tout autre en ce qu'il comprend à la fois les grands et les petits États, qu'il est redoutable au dehors par sa puissance, que les lois y sont en vigueur, et qu'il est le seul propre à contenir également les sujets, les chefs et les étrangers.

Chacun voit que toute société se forme par les intérêts communs, que toute division naît des intérêts opposés, que mille événements fortuits pouvant changer et modifier les uns et les autres, dès qu'il y a société, il faut nécessairement une force coactive qui ordonne et concerte les mouvements de ses membres afin de donner aux communs intérêts et aux engagements réciproques la solidité qu'ils ne sauraient avoir par eux-mêmes.

Si jamais vérité morale fut démontrée, il me semble que c'est l'utilité générale et particulière de ce projet. Les avantages qui résulteraient de son exécution, et pour chaque prince, et pour chaque peuple, et pour toute l'Europe sont immenses, clairs, incontestables. On ne peut rien de plus solide et de plus exact que les raisonnements par lesquels l'auteur les établit. Réaliser sa république européenne durant un seul jour, c'est assez pour la faire durer éternellement, tant chacun trouverait par l'expérience son profit particulier dans le bien commun. Cependant ces mêmes princes qui la défendraient de toutes leurs forces, si elle existait, s'opposeraient maintenant de même à son exécution et l'empêcheraient infailliblement de s'établir comme ils l'empêcheraient de s'étendre. Aussi l'ouvrage de l'abbé de Saint-Pierre sur la paix perpétuelle paraît d'abord inutile pour la produire et superflu pour la conserver. C'est donc une vaine spéculation, dira quelque lecteur impatient. Non, c'est un livre solide et sensé, et il est très important qu'il existe.

Les ministres ont besoin de la guerre pour se rendre nécessaires, pour jeter le prince dans des embarras dont il ne puisse se tirer sans eux, et pour perdre l'État s'il le faut, plutôt que leur place; ils en ont besoin pour vexer le peuple sous prétexte des nécessités publiques, ils en ont besoin pour placer leurs créatures, gagner sur les marchés et faire en secret mille odieux monopoles; ils en ont besoin pour satisfaire leurs passions et s'expulser mutuellement; ils en ont besoin pour s'emparer du prince en le tirant de la cour quand il s'y forme contre eux des intrigues dangereuses; ils perdraient toutes ces ressources par la paix perpétuelle.

Il ne faut pas non plus croire avec l'abbé de Saint-Pierre que même avec la bonne volonté que les princes et les ministres n'auront jamais, il fût aisé de trouver un moment favorable à l'exécution de ce système; car il faudrait pour cela que la somme des intérêts particuliers ne l'emportât pas sur l'intérêt commun et que chacun crût voir dans le bien de tous le plus grand bien qu'il pût espérer pour lui-même.

Si nous avons bien raisonné dans l'exposition de ce projet, il est démontré premièrement que l'établissement de la paix perpétuelle dépend uniquement du consentement des souverains et n'offre point à lever d'autres difficultés que leur résistance.

Toute l'occupation des rois ou de ceux qu'ils chargent de leurs fonctions se rapporte à deux seuls objets : étendre leur domination au dehors, et la rendre plus absolue au dedans. Toute autre vue ne se rapporte à l'une de ces deux, ou ne leur sert que de prétexte. Telles sont celles du ***bien public***, du ***bonheur des sujets***, de la ***gloire de la nation***, mots à jamais proscrits du cabinet et si lourdement employés dans les édits publics qu'ils n'annoncent jamais que des ordres funestes et que le peuple gémit d'avance quand ses maîtres lui parlent de leurs soins paternels...

Je demande s'il y a dans le monde un souverain qui, borné ainsi pour jamais dans ses projets les plus chéris, supportât sans indignation la seule idée de se voir forcé d'être juste, non seulement avec les étrangers, mais même avec ses propres sujets.

Une autre semence de guerre plus cachée et non moins réelle c'est que les choses ne changent point de forme en changeant de nature, que des États héréditaires en effet restent électifs en apparence, qu'il y ait des parlements ou États nationaux dans des monarchies, des chefs héréditaires dans des républiques, qu'une puissance dépendante d'une autre conserve encore une apparence de liberté, que tous les peuples soumis au même pouvoir ne soient pas gouvernés par les mêmes lois, que l'ordre de succession soit différent dans les divers états d'un même souverain, enfin que chaque gouvernement tende toujours à s'altérer sans qu'il soit possible d'empêcher ce progrès...

Ce serait d'ailleurs une grande erreur d'espérer que cet état pût changer par la seule force des choses et sans le secours de l'art...

Ce qui est utile au public ne s'introduit guère que par la force, attendu que les intérêts particuliers sont presque toujours opposés. Sans doute la paix perpétuelle est à présent un projet très absurde;

mais qu'on nous rende un Henri IV et un Sully, la paix perpétuelle redeviendra un projet raisonnable, ou plutôt admirons un si beau plan, mais consolons-nous de ne pas le voir exécuter, car cela ne peut se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité.

On ne voit point de ligues fédératives s'établir autrement que par des révolutions, et, sur ce principe, qui de nous oserait dire si cette ligue européenne est à désirer ou à craindre. Elle ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'elle n'en préviendrait pour des siècles.

On sent bien que par la diète européenne le gouvernement de chaque État n'est pas moins fixé que par ses limites, qu'on ne peut garantir les princes de la révolte des sujets sans garantir en même temps les sujets de la tyrannie des princes et qu'autrement l'institution ne saurait subsister.

Quant aux différends entre prince et prince, peut-on espérer de soumettre à un tribunal supérieur des hommes qui se sont vantés de ne tenir leur pouvoir que de leur épée et qui ne font mention de Dieu même que parce qu'il est au ciel.

GOUVERNEMENT DE POLOGNE. Chap. V.

Presque tous les petits États, républiques et monarchies indifféremment, prospèrent par cela seul qu'ils sont petits...

Appliquez-vous à étendre et à perfectionner le système des gouvernements fédératifs, le seul qui réunisse les avantages et des grands et des petits États...

MACHIAVEL. — *Discours sur Tite-Live.* Liv. II, chap. IV.

Si le moyen des confédérations est en lui-même un obstacle à des conquêtes, il en résulte deux avantages, le premier, c'est d'avoir rarement la guerre; le second, la facilité de conserver ce qu'on peut avoir acquis. Ce qui empêche des États ainsi associés de s'agrandir, c'est qu'ils forment une république éparse... ils éprouvent peu le besoin de dominer, la nécessité de partager ce pouvoir avec un grand nombre de confédérés rend le désir de l'obtenir moins vif que pour une république qui se flatterait avec raison d'en jouir seule...

L'expérience nous apprend d'ailleurs que cette espèce de corps politique a des bornes au delà desquelles il n'est pas d'exemple qu'il se soit jamais étendu, il se compose de la réunion de douze ou quatorze États tout au plus.

MONTESQUIEU. — *Esprit des lois*. Liv. IX, chap. I.

Si une république est petite, elle est détruite par une force étrangère ; si elle est grande, elle se détruit par un vice intérieur.

Ce double inconvénient infecte également les démocraties et les aristocraties, soit qu'elles soient bonnes, soit qu'elles soient mauvaises. Le mal est dans la chose même, il n'y a aucune forme qui puisse y remédier.

Ainsi il y a grande apparence que les hommes auraient été à la fin obligés de vivre toujours sous le gouvernement d'un seul, s'ils n'avaient imaginé une manière de constitution qui a tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain et la force extérieure du monarchique. Je parle de la république fédérative.

Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. C'est une Société de Sociétés qui en font une nouvelle, qui peut s'agrandir par de nouveaux associés jusqu'à ce que sa puissance suffise à la sûreté de ceux qui se sont unis...

Cette sorte de république, capable de résister à la force extérieure, peut se maintenir dans sa grandeur sans que l'intérieur se corrompe, la forme de cette société prévient tous les inconvénients...

Composé de petites républiques, il jouit de la bonté du gouvernement intérieur de chacune et à l'égard du dehors, il a, par la force de l'association, tous les avantages des grandes monarchies.

MONTESQUIEU. — *Esprit des lois*, liv. IX, chap. II.

Que la Constitution fédérative doit être composée d'États de même nature, surtout d'États républicains.

...La nature des petites monarchies n'est pas la confédération...

L'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement; l'esprit de la république est la paix et la modération. Ces deux sorte de gouvernement ne peuvent que d'une manière forcée subsister dans une république fédérative.

MONTESQUIEU. — *Esprit des lois*. Liv. IX, chap. III.

Dans la république de Hollande une province ne peut faire une alliance sans le consentement des autres. Cette loi est très bonne et même nécessaire dans la république fédérative... Une république qui s'est unie par une confédération politique s'est donnée tout entière et n'a plus rien à donner...

IX

ROUSSEAU ET LES PROTESTANTS

*Lettre à M. de P***.*

« 23 mai 1764.

« Je n'avais pas attendu les exhortations des protestants de France pour réclamer contre les mauvais traitements qu'ils essuient. Ma lettre à M. l'archevêque de Paris porte un témoignage assez éclatant du vif intérêt que je prends à leurs peines; il serait difficile d'ajouter à la force des raisons que j'apporte pour engager le gouvernement à les tolérer et j'ai même lieu de présumer qu'il y a fait quelque attention. Quel gré m'en ont-ils su? On dirait que cette lettre, qui m'a ramené tant de catholiques, n'a fait qu'achever d'aliéner les protestants et combien d'entre eux ont osé m'en faire un nouveau crime! Comment voudriez-vous, monsieur, que je prisse avec succès leur défense lorsque j'ai moi-même à me défendre de leurs outrages! Opprimé, persécuté, poursuivi chez eux de toutes parts comme un scélérat, je les ai vus tous réunis pour achever de m'accabler, et lorsque enfin la protection du roi a mis ma personne à couvert, ne pouvant plus autrement me nuire, ils n'ont cessé de m'injurier. Ouvrez jusqu'à vos *Mercures* et vous verrez de quelle façon ces charitables chrétiens m'y traitent; si je continuais à prendre leur cause, ne me demanderait-on pas de quoi je me mêle? Ne jugerait-on pas qu'apparemment, je suis de ces braves qu'on mène au combat à coups de bâton? « Vous avez bonne grâce de venir nous prêcher la tolérance, me dirait-on, tandis que vos gens se montrent plus intolérants que nous. Votre propre histoire dément vos principes et prouve que les réformés, doux peut-être quand ils sont faibles, sont très violents, sitôt qu'ils sont les plus forts. Les uns vous décrètent, les autres vous bannissent, les autres vous reçoivent en rechignant. Cependant, vous voulez que nous les traitions sur des maximes de douceur qu'ils n'ont pas eux-mêmes. Non, puisqu'ils persécutent, ils doivent être persécutés, c'est la loi de l'équité qui veut qu'on fasse à chacun

comme ils font aux autres. Croyez-nous, ne vous mêlez plus de leurs affaires, car ce ne sont point les vôtres. Ils ont grand soin de le déclarer tous les jours en vous reniant pour leur frère, en protestant que votre religion n'est pas la leur. »

« Si vous voyez, monsieur, ce que j'aurais de solide à répondre à ces discours, ayez la bonté de me le dire, quant à moi, je ne le vois pas. Et puis, que sais-je encore, peut-être en voulant les défendre, avancerais-je par mégarde quelque hérésie, pour laquelle on me ferait saintement brûler. Enfin, je suis abattu, découragé, souffrant, et l'on me donne tant d'affaires à moi-même que je n'ai plus le temps de me mêler de celles d'autrui.

« Recevez, etc. »

Lettre à M. Foulquier au sujet du mémoire de M. de J. sur les mariages des protestants.

« Motiers, le 18 octobre 1764.

« Voici, monsieur, le mémoire que vous avez eu la bonté de m'envoyer, il m'a paru fort bien fait, il dit assez et ne dit rien de trop. Il y aurait seulement quelques petites fautes de langue à corriger, si l'on voulait le donner au public, mais ce n'est rien, l'ouvrage est bon et ne sent point trop son théologien.

« Il me paraît que depuis quelque temps, le gouvernement de France, éclairé par quelques bons écrits, se rapproche assez d'une tolérance tacite en faveur des protestants. Mais, je pense aussi que le moment de l'expulsion des jésuites le force à plus de circonspection que dans un autre temps, de peur que ces frères et leurs amis ne se prévalent de cette indulgence pour confondre leur cause avec celle de la religion. Cela étant, ce moment ne serait pas le plus favorable pour agir à la cour; mais en attendant qu'il vînt, on pourrait continuer d'instruire et d'intéresser le public par des écrits sages et modérés, forts de raisons d'État, claires et précises et dépouillés de toutes ces aigres et puériles déclamations trop ordinaires aux gens d'église. Je crois même qu'on doit éviter d'irriter trop le clergé catholique, il faut dire les faits sans les charger de réflexions offensantes. Concevez, au contraire, un mémoire adressé aux évêques de France en termes décents et respectueux et où, sur des principes qu'ils n'oseraient désavouer, on interpellerait leur équité, leur charité, leur commisération, leur patriotisme et même leur christianisme. Ce mémoire, je le sais bien, ne changerait pas leur volonté, mais il leur ferait honte de la montrer et les empêcherait peut-être de persécuter si ouvertement et si durement nos malheureux frères. Je puis me tromper, voilà ce que je pense. Pour moi, je n'écrirai point, cela ne m'est pas possible; mais partout où mes soins et mes conseils pour-

ront être utiles aux opprimés, ils trouveront toujours en moi, dans le malheur, l'intérêt et le zèle que dans les miens je n'ai trouvés chez personne. »

*Lettre à M***. Au sujet d'un mémoire en faveur des protestants, que l'on devait adresser aux évêques de France.*

1765.

« La lettre, monsieur, et le mémoire de M. *** que vous m'avez envoyés, confirment bien l'estime et le respect que j'avais pour leur auteur. Il y a dans ce mémoire des choses qui sont tout à fait bien, cependant il me semblerait que le plan et l'exécution demanderaient une refonte conforme aux excellentes observations contenues dans votre lettre. L'idée d'adresser un mémoire aux évêques n'a pas tant pour but de les persuader eux-mêmes que de persuader indirectement la cour et le clergé catholique qui seront plus portés à donner au corps épiscopal le tort dont on ne les chargera pas eux-mêmes. D'où il doit arriver que les évêques auront honte d'élever des oppositions à la tolérance des protestants ou que s'ils font ces oppositions, ils attireront contre eux la clameur publique et peut-être les rebuffades de la cour.

« Sur cette idée, il paraît qu'il ne s'agit pas tant, comme vous le dites très bien, d'explications sur la doctrine, qui sont assez connues et ont été données mille fois, que d'une exposition politique et adroite de l'utilité dont les protestants sont à la France, à quoi l'on peut ajouter la bonne remarque de M. *** sur l'impossibilité reconnue de les réunir à l'Église et par conséquent sur l'inutilité de les opprimer, oppression qui ne pouvant les détruire ne peut servir qu'à les aliéner.

« En prenant les évêques, qui, pour la plupart, sont des plus grandes maisons du royaume, du côté des avantages de leur naissance et de leurs places, on peut leur montrer avec force combien ils doivent être attachés au bien de l'État à proportion du bien dont il les comble et des privilèges qu'il leur accorde; combien il serait horrible à eux de préférer leur intérêt et leur ambition particulière au bien général d'une société dont ils sont les principaux membres; on peut leur prouver que leurs devoirs de citoyens, loin d'être opposés à ceux de leur ministère, en reçoivent de nouvelles forces; que l'humanité, la religion, la patrie leur prescrit la même conduite et la même obligation de protéger leurs malheureux frères opprimés plutôt que de les poursuivre. Il y a mille choses vives et saillantes à dire là-dessus, en leur faisant honte, d'un côté, de leurs maximes barbares sans pourtant les leur reprocher et de l'autre, en excitant contre eux l'indignation du ministère et des autres ordres du royaume sans pourtant paraître y tâcher.

« Je suis, monsieur, si pressé, si accablé, si surchargé de lettres, que je ne puis vous jeter ici quelques idées qu'avec la plus grande rapidité. Je voudrais pouvoir entreprendre ce mémoire, mais cela m'est absolument impossible et j'en ai bien du regret, car, outre le plaisir de bien faire, j'y trouverais un des plus beaux sujets qui puissent honorer la plume d'un auteur. Cet ouvrage peut être un chef-d'œuvre de politique et d'éloquence, pourvu qu'on y mette le temps; mais je ne crois pas qu'il puisse être bien traité par un théologien.

« Je vous salue, monsieur, de tout mon cœur. »

Lettre à M. de Beaumont (Extrait).

« ... En considérant la seule raison d'État, peut-être a-t-on bien fait d'ôter aux protestants français tous leurs chefs, mais il fallait s'arrêter là. Les maximes politiques ont leurs applications et leurs distinctions. Pour prévenir des dissensions qu'on n'a plus à craindre, on s'ôte des ressources dont on aurait grand besoin. Un parti qui n'a plus ni grands ni noblesse à sa tête, quel mal peut-il faire dans un royaume tel que la France?

« Si j'étais roi, non; ministre, encore moins, mais homme puissant en France, je dirais : « Tout tend parmi nous aux emplois, aux charges; tout veut acheter le droit de mal faire; Paris et la cour engouffrent tout. Laissons ces pauvres gens remplir le vide des provinces; qu'ils soient marchands, et toujours marchands; laboureurs, et toujours laboureurs. Ne pouvant quitter leur état, ils en tireront le meilleur parti possible; ils remplaceront les nôtres dans les conditions privées dont nous cherchons tous à sortir; ils feront valoir le commerce et l'agriculture que tout nous fait abandonner; ils alimenteront notre luxe; ils travailleront, et nous jouirons. »

« Si ce projet n'était pas plus équitable que ceux qu'on suit, il serait du moins plus humain, et sûrement il serait plus utile. C'est moins la tyrannie et c'est moins l'ambition des chefs que ce ne sont leurs préjugés et leurs courtes vues qui font le malheur des nations.

« Le seul cas qui force un peuple ainsi dénué de chefs à prendre les armes, c'est quand, réduit au désespoir par ses persécuteurs, il voit qu'il ne lui reste plus de choix que dans la manière de périr. Telle fut, au commencement de ce siècle, la guerre des camisards. Alors on est tout étonné de la force qu'un parti méprisé tire de son désespoir; c'est ce que jamais les persécuteurs n'ont su calculer d'avance. Cependant de telles guerres coûtent tant de sang, qu'ils devraient bien y songer avant de les rendre inévitables... »

X

NOTE SUR LA CONSTITUTION DE GENÈVE(1)

Il s'en fallait beaucoup que dans la république de Genève tous ses membres fussent *égaux en droits*, soit politiques, soit civils. Les Genevois étaient, sous ce double rapport, divisés en cinq classes bien distinctes : les *citoyens*, les *bourgeois*, les *habitants*, les *natifs*, et les *sujets*.

Les deux premières classes seules prenaient part au gouvernement et à la législation, avec cette différence entre elles qu'il n'y avait que les citoyens qui pussent parvenir aux principales magistratures. Le citoyen devait être fils d'un citoyen ou d'un bourgeois, et être né dans la ville. Le bourgeois était celui qui avait obtenu des lettres de bourgeoisie; elles lui donnaient le droit de se livrer à tous les genres de commerce, et il ne pouvait être expulsé que par jugement. Le fils d'un bourgeois restait bourgeois comme son père, s'il naissait hors du territoire. Le nombre des citoyens et bourgeois ensemble n'a jamais excédé seize cents.

La classe des habitants se composait des étrangers qui avaient acheté le droit d'habiter dans la ville.

Les natifs étaient les enfants de ces habitants, nés dans la ville. Quoiqu'ils eussent acquis quelques prérogatives dont leurs pères étaient privés, ils n'avaient le droit de faire aucun commerce; beaucoup de professions leur étaient interdites, et cependant c'était sur eux principalement que portait le fardeau des impôts. En toute espèce de charge publique, la personne et les propriétés du natif étaient taxées plus que celles du citoyen et du bourgeois.

Enfin, les sujets étaient les habitants du territoire, qu'ils y fussent nés ou non. Leur dénomination seule donne l'idée de leur nullité sous tous les rapports.

Si l'organisation civile et politique de l'État de Genève présentait ainsi cinq classes d'hommes, le gouvernement de cet État offrait aussi, dans son ensemble, cinq *ordres* ou centres d'autorité dépendants les uns des autres, et dont voici les noms et les attributions :

1° Le *petit Conseil* ou Conseil des Vingt-Cinq, quelquefois nommé *Sénat*, composé de membres à vie, avait la haute police et l'admi-

(1) Cette analyse des ouvrages de Picot et d'Yvernois est de Petitain.

nistration des affaires publiques, était juge en troisième ressort des procès civils, et juge souverain des causes criminelles; il donnait le droit de bourgeoisie, et avait l'initiative dans tous les autres Conseils, dont il faisait lui-même partie.

2° Quatre *syndics*, élus annuellement par le Conseil général, dont il sera ci-après parlé, et choisis parmi les membres du petit Conseil, dirigeaient ce dernier, et se partageaient toutes les branches d'administration. Le premier syndic présidait tous les Conseils.

3° Le Conseil qui avait conservé la dénomination du *Deux-Cents*, quoique depuis 1738 le nombre eût été porté à deux cent cinquante, nommait aux places vacantes dans le petit Conseil, qui présentait lui-même deux candidats pour chacune d'elles. Le Deux-Cents à son tour était élu par le petit Conseil, qui faisait une promotion toutes les fois que la mort avait réduit le nombre des membres à deux cents. Il avait le droit de faire grâce, de battre monnaie, jugeait en second ressort les procès civils, présentait au Conseil général les candidats pour les premières charges de la république, et faisait au petit Conseil, qui était tenu d'en délibérer, toutes les propositions qu'il jugeait convenables au bien de l'État; mais lui-même ne pouvait délibérer et prendre une décision que sur les questions qui lui étaient portées par le petit Conseil.

4° Le Conseil des *Soixante*, formé des membres du petit Conseil et de trente-cinq membres du Deux-Cents, ne s'assemblait que pour délibérer sur les affaires secrètes et de politique extérieure. C'était moins un *ordre* dans l'État qu'une espèce de comité diplomatique, sans fonctions spéciales et sans autorité réelle,

5° Enfin, le *Conseil général* ou Conseil souverain, formé de tous les citoyens et bourgeois sans exception, avait seulement le droit d'approuver ou de rejeter les propositions qui lui étaient faites, et rien n'y pouvait être traité sans l'approbation du Deux-Cents. D'ailleurs, aucune loi ne pouvait être faite ni aucun impôt perçu sans la participation du Conseil général, qui de plus avait le droit de guerre et de paix.

Un *procureur général*, pris dans le conseil des Deux-Cents, mais qui n'était attaché à aucun corps en particulier, faisait office de partie publique pour la poursuite des délits, pour la surveillance des tutelles et curatelles, pour défendre et soutenir en toute chose les droits du fisc et du public en général. C'était, en un mot, l'homme de la loi, et, quoique sans autorité personnelle, il jouissait de beaucoup de considération. Il était nommé par le Conseil général, sur une présentation en nombre double, faite par le Deux-Cents, et était élu pour trois ans, avec faculté d'être réélu pour trois autres années.

La surveillance de la police ordinaire et le jugement des causes civiles en première instance appartenaient à un tribunal de six membres nommés *auditeurs*, et élus par le Conseil général. Ce tribunal

était présidé par un membre du petit Conseil, qui portait le titre de *lieutenant*. Deux *châtelains*, élus de même, exerçaient dans la campagne le même pouvoir que le tribunal dans la ville.

Le militaire de la république se composait d'une garnison soldée de sept cent vingt hommes, divisés en douze compagnies ; de quatre régiments de milice bourgeoise, commandés par des membres du petit Conseil. Il y avait en outre trois cents artilleurs et une compagnie de dragons.

Tout citoyen en charge était sujet au *grabeau*, véritable censure, dont l'usage même subsiste encore, mais beaucoup restreint et modifié. Voici quelle en était la forme : chaque conseil s'assemblait à une époque déterminée pour *grabeler* ses subordonnés, et même, en certains cas, ses propres membres. En l'absence du grabelé, chaque membre, opinant à son tour, disait ce qu'il pensait du sujet dont il s'agissait, tant en bien qu'en mal. Un certain nombre d'opinions défavorables était pour le grabelé un titre d'exclusion ; mais, dans les temps tranquilles, cette exclusion était à peu près sans exemple, et le président du corps grabelant, qui venait rendre compte du résultat de l'opération au grabelé, n'avait, pour l'ordinaire, à lui faire que des compliments. Les candidats pour un office étaient également, avant l'élection, grabelés par les corps élisants.

Outre cette censure dans l'ordre politique, il en existait une seconde dans l'ordre moral, exercée d'un côté par le Consistoire, de l'autre par la *Chambre de réforme*. Cette Chambre, composée d'un syndic et de quelques membres du petit Conseil et du Deux-Cents, veillait uniquement à la répression du luxe et au maintien des lois somptuaires.

Quand des citoyens ou bourgeois, réunis en plus ou moins grand nombre, adressaient, sous forme de *représentations*, soit au petit Conseil, soit au Deux-Cents, leurs plaintes ou griefs contre quelque transgression de loi ou empiétement d'autorité, chacun de ces deux Conseils faisait souvent valoir, pour toute raison, ce qu'ils appelaient leur *droit négatif*, droit par lequel ils se prétendaient autorisés à rejeter, sans être tenus d'en donner aucun motif, les demandes qui leur étaient faites.

Tous ces documents nous sont fournis par deux historiens genevois (1), et l'un d'eux y ajoute cette observation que le gouvernement de Genève, sous ces formes populaires en apparence, formait une véritable aristocratie héréditaire. « Un assez petit nombre de familles patriciennes étaient en possession des honneurs et des places importantes. Les affaires de l'État se traitaient presque uniquement dans le petit Conseil ou dans celui des Deux-Cents, et le Conseil général n'était assemblé chaque année que pour quelques élections, et

(1) D'Yvernois, *Tableau des deux dernières révolutions de Genève*, 1789, 2 vol. in-8, Picot, *Histoire de Genève*, 1841, 3 vol. in-8.

encore se trouvait-il tellement dans la dépendance du petit Conseil, que son influence était presque toujours nulle... Son élection, quelle qu'elle fût, tombait toujours sur les mêmes familles... D'ailleurs, il était composé d'individus dont un grand nombre dépendait, sous divers rapports, des chefs de l'État; et si quelques citoyens avaient essayé de remuer et de faire valoir d'anciennes prérogatives, le petit Conseil leur aurait facilement fermé la bouche par un acte d'autorité. » (Picot, tome III, page 192.)

A la vérité, le même historien nous apprend encore que « si les citoyens ne possédaient pas des droits politiques considérables... un gouvernement paternel ne négligeait rien de ce qui pouvait contribuer à leur bonheur... Ils étaient aussi heureux qu'ils pouvaient raisonnablement le désirer. » (*Ibid.*, page 193.)

Cet heureux état de choses se conçoit aisément dans une si petite république; mais il faut dire aussi que cette *paternité* du gouvernement n'avait aucune garantie réelle, et elle se démentait cruellement elle-même quand ce gouvernement, ayant reçu des réclamations ou demandes auxquelles il s'était refusé d'accéder, avait pu concevoir quelques craintes pour le maintien de son pouvoir. Les faits que Rousseau rapporte, et qui n'ont pas été contestés, et beaucoup d'autres non moins graves et dont il ne parle pas, prouvent trop bien que très souvent les lois fondamentales et les formes conservatrices de la vie et des propriétés furent violées de la manière la plus odieuse, notamment lorsqu'en 1807, à l'occasion d'un mouvement populaire, le petit Conseil, s'étant procuré le secours de quatre cents soldats bernois et zurichois, fit fusiller en secret et dans sa prison Pierre Fatio, qui s'était montré le plus ardent défenseur de la liberté à cette époque, et qu'au mépris d'une amnistie solennelle plus de quatre-vingts personnes furent exilées et flétries.

De nouveaux abus d'autorité excitèrent, en 1738, un mouvement semblable; il y eut prise d'armes et même hostilités ouvertes, pour la cessation desquelles la France, Zurich et Berne offrirent leur arbitrage. Cet arbitrage fut accepté, et il en résulta l'édit constitutionnel de la même année, auquel les puissances médiatrices ajoutèrent un acte de garantie mutuelle.

Enfin, le décret lancé contre Rousseau, en 1762, fut le signal d'une troisième révolution, en donnant lieu à des représentations sur l'inobservation des lois à son égard. Le petit Conseil ne répondit aux *représentants* que par l'exercice du droit négatif. Ce refus de rendre justice amena, de la part des citoyens et bourgeois, réunis en Conseil général, celui d'élire des syndics, selon l'usage; ce qui était sans exemple dans les fastes de la république.

A peu près dans le même temps, un citoyen, nommé Robert Covelle, qui avait encouru les censures ecclésiastiques pour une faute honteuse, refusa de se mettre à genoux devant le Consistoire, suivant

l'usage, et ce refus, qui, dans un autre temps, eût à peine attiré l'attention, appuyé cette fois par un assez grand nombre de citoyens, fut une cause nouvelle de discorde. Dans ces circonstances, l'affaire de Rousseau et une *Réponse aux Lettres écrites de la campagne*, brochure composée par quelques représentants, ne contribuèrent pas peu à exaspérer les esprits. « Genève, dit l'historien cité plus haut, retraçait le tableau que Rome avait déjà offert au monde : d'un côté les patriciens, formant le petit nombre, entraînés à des concessions qui devenaient chaque jour plus considérables; de l'autre, le peuple, abusant de sa force, et demandant toujours davantage à mesure qu'on lui accordait. »

Quatre ans s'étaient passés ainsi, quand le Sénat, pressé plus vivement que jamais, eut recours aux trois puissances garantes de l'exécution de l'édit de 1738. Les médiateurs, n'ayant pu parvenir à accorder les parties contestantes, se retirèrent à Soleure, où ils rédigèrent une espèce de jugement, sous le nom de *prononcé*, auquel le duc de Choiseul tenta de soumettre les Genevois, en employant contre eux tous les moyens possibles de contrainte, excepté pourtant la force ouverte ; mais la fermeté des citoyens rendit ces moyens inutiles. Ils allèrent jusqu'à s'armer de pistolets au moment de se réunir en Conseil général, menaçant de casser la tête au premier qui consentirait à entendre seulement la lecture de ce prononcé, où ils ne voyaient autre chose que la loi de l'étranger, qu'on voulait leur faire subir. Ils avaient réussi d'un autre côté à intéresser l'Angleterre en leur faveur, et Voltaire lui-même, en prenant intérêt à leur cause, y ajoutait tout le poids de son influence personnelle. Enfin, renonçant à l'emploi de la force, le Sénat entama avec les citoyens des négociations qui amenèrent le traité de 1768, nommé *Édit de pacification*. Par cet édit, le Conseil général obtint l'élection de la moitié des membres du petit Conseil, et le droit appelé *de réélection*, c'est-à-dire de pouvoir chaque année exclure du Sénat quatre de ses membres, lesquels, après une seconde exclusion de ce genre, n'y pouvaient plus rentrer. Ce droit fut surtout accordé au Conseil général pour balancer l'abus du droit négatif, sur lequel on ne stipula rien.

Deux ans après, les dissensions recommencèrent, et cette fois ce furent les prétentions des natifs qui les firent naître. Mais comme, dès ce moment, il n'est plus question de Genève dans aucun écrit de Rousseau, ni dans ses lettres, ces dissensions deviennent étrangères à notre sujet (1)...

(1) Cette note est de 1819.

XI

LE *CONTRAT SOCIAL* CONDAMNÉ A GENÈVE

Conclusions de M. le procureur général Henri-Robert Tronchin, sur le Contrat social *et l'*Émile *de Rousseau.*

Magnifiques et Très-honorés seigneurs, les devoirs de mon ministère m'obligent de déférer à vos seigneuries deux livres intitulés : le premier du *Contrat social,* etc.

Les précautions prises par vos seigneuries pour arrêter la distribution de ces deux ouvrages, au moment même où ils ont été annoncés, ne m'ont pas permis de les examiner en détail, mais le coup d'œil le plus rapide ne découvre que trop la nécessité d'en flétrir sans retard les principes et de prémunir le public contre des poisons d'autant plus dangereux qu'ils sont plus habilement préparés.

On trouve dans ces deux livres, qui étincellent d'audace et de génie, des vérités sublimes et des erreurs pernicieuses, l'anarchie et la liberté confondues, le chaos de l'état de nature porté dans le système des sociétés civiles, la cognée mise, si je l'ose dire, à la racine de tous les gouvernements; la morale la plus pure et le scepticisme le plus décidé sur les objets de la foi; le christianisme exalté et insulté tour à tour; les principes de la religion naturelle annoncés avec une lumière et une énergie majestueuses, mais scandaleusement établis sur les ruines de la religion révélée.

Dans le *Contrat social,* l'auteur, après avoir fait dériver l'autorité des gouvernements des sources les plus pures, après avoir heureusement développé les avantages immenses de l'état civil sur l'état de nature, ramène bientôt tous les désordres de cet état primitif; les lois constitutives de tout gouvernement lui paraissent toujours révocables, il n'aperçoit aucun engagement réciproque entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés; les premiers ne lui paraissent que des instruments que les peuples peuvent toujours changer ou briser à leur gré. Il suppose dans les volontés générales des peuples

la même instabilité que dans les volontés particulières des individus, et partant du principe qu'il est de l'essence de la volonté des nations, comme de celle des particuliers, de ne pouvoir se gêner elle-même, qu'elle est également mobile et indestructible, il ne voit toutes les formes de gouvernement que comme des formes provisionnelles, comme des essais qu'on peut toujours varier; ce n'est pas chez lui un principe métaphysique dont il serait trop rigoureux peut-être de lui imputer les conséquences; c'est selon lui la base de tous les gouvernements. Il ne connaît point d'autre moyen d'en prévenir les usurpations que de fixer des assemblées périodiques pendant lesquelles le gouvernement est suspendu et où, sans qu'il soit besoin de convocation formelle, on discute séparément et à la pluralité des suffrages si l'on conservera la forme du gouvernement reçu et les magistrats établis.

Ces assemblées périodiques, expressément proscrites par nos lois et qui rendent la liberté plus accablante que la servitude même, ne peuvent en être regardées que comme le délire; mais cette liberté extrême est la divinité de l'auteur, c'est à cet objet qu'il immole les principes les plus sacrés et, trouvant dans l'Évangile des préceptes qui gênent cette funeste indépendance, une république chrétienne n'est à ses yeux qu'une contradiction dans les termes, la religion qu'un appui pour la tyrannie et les chrétiens que des hommes faits pour ramper dans le plus vil esclavage.

S'il n'y avait dans *Émile*, c'est-à-dire dans le *Traité de l'Éducation*, que ces maximes outrées qui y sont éparses, ce morceau ne devrait être regardé que comme un rêve philosophique d'autant moins dangereux qu'il est plus singulier et qu'on y rencontre aussi des conseils très sages; mais on y trouve des peintures licencieuses d'autant plus séduisantes qu'elles sont plus finies et plus animées, une satire indécente de la religion du pays où il fut accueilli; des traits insultants contre une nation puissante et respectable, dont il n'a encore éprouvé que la patience et la bonté. Ces excès ne sont que des degrés à de plus grands excès; la religion révélée, objet capital de l'éducation, devient chez lui l'objet de la discussion la plus téméraire; il lève d'une main hardie le voile de ses mystères; il en mesure les dogmes à ses idées particulières, il n'en sape pas les fondements, il s'efforce tout ouvertement de les renverser; il voudrait en arracher les plus fermes appuis, les prophéties et les miracles, et s'il paraît étonné de la sublimité de sa morale et de la majesté de son auteur, il déclare n'être pas moins confondu par les difficultés qui lui paraissent environner le système évangélique et il ne trouve de certain que l'impossibilité d'être obligé de s'y soumettre.

La plus sévère animadversion de la justice paraît à peine suffire contre l'auteur de deux ouvrages où la religion et le gouvernement ne furent jamais plus directement attaqués et auxquels il met auda-

